عرفان مولوی

دکتر خلیفه عبدالحکیم

ترجمهٔ احمد محمدی

احمد میرعلایی

رضا مافی

Borrower's No.	Issue Date	Borrower's No.	Issue Date

عرفان مولوی

Borrower's No.	Issue Date	Borrower's No.	Issue Date

عرفان مولوی

نوشته

دکتر خلیفه عبدالحکیم

ترجمه

احمد محمدی و احمد میرعلایی



تهران، ۲۵۳۶



شرکت سهامی کتابهای جیبی

عبدالحکیم، خلیفه

عرفان مولوی

ترجمهٔ احمدمحمدی واحمدمیرعلایی

چاپ اول: ۲۵۳۲— چاپ دوم: ۲۵۳۵
چاپ سوم: ۲۵۳۶
چاپ: چاپخانهٔ سپهر — تهران

فهرست مطالب

Borrower's No.	Issue Date	Borrower's No.	Issue Date

به قلم استاد ذبیح‌الله صفا

سر آغاز

درشرح احوال واقوال مشایخ تصوف به تازی وبه پارسی بارها کتاب نوشته‌اند اما درحقیقت آنچه باید بنویسند نوشته نشده است زیرا معمولا دراین نوشته‌ها یا تنها به ذکر احوال واعمال وگفتارهای آنان، بی‌آنکه با توضیح وتحقیقی همراه باشد، اکتفا کرده‌اند وبه عبارت دیگر به ظواهر زندگیشان پرداخته‌اند، ویااگربه شرح آثارشان نظرداشته‌اند، معمولا به‌بیان آنچه از آنها درمی‌یافته‌اند ویا به‌ذکرآنچه خود می‌پنداشته‌اند، بیشتر توجه می‌کرده‌اند. دراین تحقیقات هیچگاه به مطالعه‌ای برای دریافت نظرهای اساسی این بزرگان ازراه تحقیق انتقادی توجهی مبذول نمی‌کردند ویا اگر بیانات ظاهراً متناقضی درحالات متفاوت آنها به‌چشم می‌رسید بدون ذکرعلت مسکوت می‌ماند. چه‌بسا نکات عمیق فلسفی واجتماعی که بربیان وبنان این بزرگان جاری شد، وکسی درمقام تحقیق آنها برنیامد وآنها همچنان مکتوم باقی مانده‌اند. این وضع، هنگامی‌که با متفکر بزرگی چون مولوی وبا اثر عظیم و شگفت‌انگیزی چون مثنوی مواجه باشیم، بسیار پیچیده‌تر می‌شود، زیرا شناخت مردان دیریاب بسیار به دیری صورت می‌پذیرد وبا بالهای شکستهٔ مردم عادی رسیدن به‌اندیشه‌های دورپرواز شهبازان عالم تفکر واقعاً دشوار است.

شناختن این گونه اندیشه‌مندان بزرگ جز ازراه تحلیل دقیق آثارشان امکان‌پذیر نیست وتحلیل آثار چنین مردانی هم جز بااطلاع وسیع از بسیاری مسائل فلسفی وعقلی و مقایسهٔ آنها با یکدیگر ویافتن رابطهٔ میان آنها و پی‌جویی جریانهایی که هریك در ادوار مختلف تمدن بشری داشته‌اند، کار باطلی است.

اندیشهٔ مولوی محصول چند صد سال کوششهای فکری مسلمانان در عوالم گوناگون مذهبی وفلسفی وعرفانی است. درآثاراو حاصل تفکرات و بحثها و مشاجراتی را که صدها تن از بزرگان اسلامی پیش از او داشته‌اند می‌توان یافت، اما نه به‌صورت سادهٔ ابتدایی خود بلکه به‌صورت معجونی که اجزاء آن بدقت ازاینجا وآنجا گردآمده وتنقیح شده وآمیزش یافته واز خشونتهای ظاهری آنها کاسته وبرلطافت باطنی آنها افزوده شده وسرانجام به‌صورت مخلوط واحدی درآمده ودر راه درمان بیماران به‌کاررفته باشد.

اگر کسی بخواهد این معجون عجیب معنوی را خوب بشناسد باید اجزاء آن را قبلا شناخته ونیروی آن یافته باشدکه آن رابا داروهای نظیر وشبیه آن مقایسه کند.

مثنوی مولوی چنین معجون روحانی مؤثرو شگفت‌آوری است که مولوی آن را برای درمان روحها ونفسها ترتیب داده ودرترکیب آن استفاده‌های اعجاب‌انگیز از همهٔ اجزاء معنوی افکار اسلامی کرده است. او درکار خود هم عارف است و هم حکیم وهم فقیه و هم داستانپرداز. هم جدی و عبوس است و هم شوخ و خندان، هم صوفی خانقاه است وهم رفیق مشکوی و خرگاه. اما بالاتر ازهمهٔ اینها متفکری است که درگره‌گشایی ازاسرار خلقت تکاپو می‌کند ودر این تکاپو هم به همهٔ پیشروان خود نظردارد وهم آنجاکه نظرایشان را ناقص می‌بیند از اعتراض واظهار خلاف بازنمی‌ایستد.

معرفت یافتن به افکارچنین مرد جامع‌الاطراف وکسی که ازحاصل تمام تمدن وفرهنگ اسلامی برای ورود در یکی از مشکلترین مباحث معنوی استفاده می‌کند، واقعاً کاردشواری است ویکی ازعلل آنکه هنوزتحلیل واقعی

جامعی از اندیشه‌های این مرد عجیب انجام نیافته همین دشواری کار و طولانی بودن مدت آن است.

خوشبختانه کتابی که اینک تقدیم خوانندگان می گردد راهی در همین زمینه گشوده و باب جدیدی در تحقیقات مربوط به آثار عرفای ما باز کرده است واگرچه مؤلف آن مدعی نیست که به افکار مولوی در همهٔ ابواب توجه کرده باشد ولی به‌هرحال به بعضی از جنبه‌های آن پرداخته و نظر به اطلاعات وسیعی که از جریانهای فکری در تمدن اسلامی یا تمدنهای مقدم بر آن داشته، بخوبی توانسته است از عهدهٔ تحقیق در مسائلی که پیش گرفته برآید و به همین سبب «شورایعالی فرهنگ وهنر» ترجمهٔ آن را به پارسی لازم دانسته است تا اینک که سخن از یادبود مولوی به مناسبت هفتصدمین سال وفات اوست نشر این کتاب به زبان پارسی راه‌گشای شیوهٔ نوی در مطالعهٔ آثار و افکار او و دیگر اندیشه‌مندان ما باشد. خوشبختانه مترجمان این اثر سودمند که ارزش معنوی آن را نیک دریافته‌اند تا آنجاکه ممکن بود در ایفای وظایف دشوار خود کوشیده و همه‌جا بخوبی از عهدهٔ کار دشوار خود برآمده‌اند و این بنده که خود شاهد کوششهای پیگیرشان در این خدمت پرارج بوده موفقیتهای آیندهٔ آنان را در این گونه خدمات از درگاه خدای دانای توانا آرزو می‌کند.

Borrower's No.	Issue Date	Borrower's No.	Issue Date

مقدمهٔ مترجمان برچاپ اول

نام جلال‌الدین محمد مولوی درمیان اندیشه‌مندان وپژوهندگان جهان، ازدیرباز تا امروز، باعرفان اسلامی-ایرانی پیوندی آنچنان دارد که نام ارسطو با فلسفهٔ مشایی ونام افلاطون با نظریهٔ مثالی او، وبدین سبب در هرگوشه ازجهان هرکه به تحقیق دربارهٔ عرفان ایرانی پرداخته ویامی‌پردازد درآثار وافکار جلال‌الدین محمد خصوصاً مثنوی او تفحص می‌کند. این بدان سبب است که درحقیقت جلال‌الدین محمد نمایندهٔ واقعی فکر عرفانی و اندیشه‌اش نمونهٔ بارز نظام فکری این مکتب است، زیرا مولوی وارث گنجینهٔ دانشی است که در اثرکوشش مداوم وپیگیر همهٔ عارفان ومتکلمان و محدثان وشاعران صوفی از قرن سوم تا قرن هفتم هجری فراهم آمده و او بابرخورداری ازاین میراث فرهنگی عظیم صاحب اندیشه‌ای آنچنان ژرف واطلاعاتی آنچنان وسیع گشت که باوجود اوجایی برای دیگران باقی نماند.

مثنوی مولوی دایرةالمعارفی است مشحون از همهٔ مسائلی که به نظریات عرفانی وعقاید دینی مربوط می‌شود ودرحقیقت تفسیری است بزرگ ازهمهٔ این عقاید. این کتاب، که خود مولوی گاه آن را صیقل ارواح می‌خواند و دوستدارانش بی‌آنکه مبالغه‌ای کرده باشند بر آن قرآن فارسی نام نهاده‌اند، مجموعه‌ای است از تفسیرآیات قرآنی وتعبیر احادیث واخبار و حاوی معلومات عمیق دربارهٔ ادیان گوناگون بخصوص عقاید صوفیانه همراه با امثال وحکایات وقصه‌ها و داستانها، ودر هرحال بحری است انباشته از گوهرهای گرانبهای علم وادب وهنر آن‌قدرکه دروصف نگنجد.

کلام نغز مولوی و اندیشهٔ ژرف وی از دیرباز ، هرگاه به نوعی،

مورد پژوهش و تحلیل عالمان شرق و غرب قرار گرفته است و بحقیقت آنان که خواسته‌اند از تصوف چیزی دریابند بیشتر ریزه‌خوار خوان گستردهٔ وی گشته و هرکدام از راهی بس دور بدین شهر علم پای نهاده‌اند به‌امید آنکه ره‌آوردی باخود برند «هدیهٔ اصحاب را» و الحق که هیچیک دست‌خالی بازنگشته‌اند.

از میان محققان غیرایرانی یکی نیز دکتر خلیفه عبدالحکیم محقق فلسفی اهل هند است که مسحور کلام عمیق جلال‌الدین شده و تحلیلی دقیق از اندیشهٔ عرفانی وی کرده است- تحلیلی که از هرجهت جامع است وحدود عقاید وی را دربارهٔ عرفان ایرانی که از چشمهٔ فیاض اسلام سیراب شده تعیین می کند.

خود دکتر خلیفه عبدالحکیم دراین باب معتقد است که فقط یکی از تجلیات اندیشهٔ این متفکر بزرگ را مورد تحقیق قرارداده وآن نظریهٔ مولوی است نسبت به خدا وانسان و ارتباطی که میان این دو بنابر عقاید عرفانی وجود دارد.

کتاب حاضر ترجمه‌ای است ازاین کارپرارزش دکتر خلیفه عبدالحکیم به‌نام مابعدالطبیعهٔ رومی *The Metaphysics of Rumi* و چنانکه ملاحظه می‌شودمابه‌مناسبت عقیده ومسلك مولوی برآن نام عرفان مولوی نهاده‌ایم. این کتاب شامل ده فصل است که نخستین آن به عنوان درآمد کتاب آمده و نه فصل دیگر به بحث دربارهٔ مسائلی که اساس فکر مولوی است اختصاص یافته، وهمهٔ آنها با یکدیگر پیوندی محکم دارند وبه زنجیری می‌مانندکه حلقهٔ نخستین آن را بحث دربارهٔ جان ونفس تشکیل می‌دهد وحلقهٔ آخرین‌را سخن از وحدت‌وجود.

مؤلف در درآمدی که براین کتاب نوشته از مولوی ومعلومات او و دوره‌ای که درآن می‌زیسته وعلوم واطلاعاتی که زمینهٔ فکری اورا ساخته است سخن می گوید، و بطورخلاصه سیر تصوف را از نخستین زاهدکه در جهان اسلام لقب صوفی گرفت تا زمان مولوی تعیین، وتحول فکرعرفانی

را درخلال این‌مدت روشن می کند، وآنگاه سخن را به بحث دزبارهٔ مثنوی می کشاند واین اثر گرانبها را به منشور کثیرالوجوهی تشبیه می کند که منعکس کنندهٔ همهٔ افکار وعقاید فلسفی و دینی و عرفانی است که تا عصر مولوی مورد بحث بوده، ازعقاید سامی گرفته تانظریه‌های مختلف یونانی وایرانی وهندی واسلامی. سپس نحوهٔ پرداخت مولوی را به بیان عقاید و نظریات خویش روشن می کند و مثنوی را وسیله‌ای شاعرانه و ذوقی برای بیان افکارمولوی می‌شمارد که درآن افسانه‌ها وحکایات آلت توضیح اندیشهٔ بیان-ناپذیر او قرار گرفته‌اند.

فصل بعد که درحقیقت نقطهٔ شروع مباحث‌کتاب است به‌بحث‌دربارهٔ **گوهر جان** اختصاص یافته، مؤلف دراین فصل تأکید می کند که نه‌تنهاعقاید صوفیه مثل سایر فرق اسلامی مبتنی بر قرآن و حدیث است بلکه مولوی خود جز قرآن وحدیث مأخذ دیگری برای زمینهٔ فکریش به دست نمی‌دهد و آنگاه به توجیه عقیدهٔ مولوی دربارهٔ آفرینش می‌پردازد وثابت می کند که مبنای این عقیده همان مسائلی است که در قرآن مطرح شده و به دنبال مطالب خویش به موضوع خلق و امر اشاره می کند وسپس به کثرت و وحدت می‌رسد ونظریهٔ مولوی را دراین باره شرح می کند وعقیدهٔ اورا دراین‌باب با عقاید عرفا و فلاسفهٔ جهان اعم از قدما و متأخرین مقایسه می‌نماید و بالاخره از تمامی بحث خود چنین نتیجه می گیرد که به‌نظر مولوی «روح» جوهر، و«عالم‌ظاهر» اعراض‌آن است، وبریدن ازجهان جسمانی وجنبهٔ عینی نفس تنها وسیلهٔ رسیدن به جان پاك است.

درفصل بعد مسئلهٔ **خلقت** را پیش می کشد وپس ازبحث دربارهٔ عقاید سه‌گانهٔ خلق، حلول و صدورکه دربارهٔ آفرینش آمده نظر مولوی راکه مبتنی برتعالیم اسلام است تحلیل می کند وتوضیح می‌دهد که چگونه مولوی مثل سایر صوفیان وعرفای اسلامی با تأویل آیات قرآن دربارهٔ خلق آدم واینکه خداوند از روح خویش درکالبد وی دمید وفرشتگان را فرمان داد تا او را سجده کنند، انسان راکه درآخرین‌مرحلهٔ خلقت‌آفریده شده ازسایرموجودات

ممتاز کرده ومیان انسان وخدا ازآن جهت که جوهر وجودی او روح الهی است رابطه‌ای نزدیك برقرار نموده است.

فصل دیگر را مؤلف این کتاب به بحث دربارهٔ **تکامل** اختصاص داده ودر آن می کوشد تا نظریهٔ مولوی را دراین باب ضمن مقایسه بانظریات فلاسفهٔ مسلمان و غیرمسلمان که معتقد به ارتقای حیاتی وتکامل بوده‌اند به نوعی اعتقاد به تنازع بقا تعبیر کند واورا در این عقیده پیشرو داروین بداند. دکتر خلیفه عبدالحکیم دراین فصل پس ازآوردن عقاید عده‌ای ازفلاسفهٔ غرب و شرق به این نتیجه می‌رسد که نظریهٔ مولوی با نظریهٔ آنان بخصوص نظریهٔ داروین از چند جهت فرق می کرده است، زیرا اولا مولوی اعتقاد داشته که حتی ماده هم خود شکلی ازحیات است وهمین امر ارتقای ازحیات مادی به زندگی آلی نباتی را میسرمی‌سازد. ثانیاً مولوی هم مثل برگسون وبرخلاف دیگران برای رسیدن موجود از حیاتی پست‌تر به زندگی والاتر قایل به جذبهٔ حیاتی بوده است. ثالثاً مولوی ارتقای حیاتی را خیلی بالاتر از مرتبهٔ انسانی و تا آن مرحله که در وهم نمی گنجد می کشاند و حال آنکه معتقدان به چنین تکاملی این ارتقاء را از مرتبهٔ انسانی بالاترنمی‌برند.

بالاخره مؤلف کتاب نتیجهٔ بحث مولوی را درباب تکامل به عشق می کشاند، یعنی آن نیرویی که محرك موجود است در ارتقای به زندگی والاتر، وازهمین جافصل دیگری رابنیاد می نهد که به بحث دربارهٔ **عشق** اختصاص دارد.

دراین بحث میان نظریهٔ مولوی وافلاطون مقایسه‌ای برقرارمی‌سازد ووجوه اشتراك واختلاف آنها را تعیین می کند وچون عشق موجب نوعی جبر است طبعاً بااستفاده ازاین نکته فصلی دیگر دربارهٔ **اختیار** آغاز می کند وزمینهٔ پیدایش نظریهٔ جبرو اختیار وعقاید مختلف اصحاب آن‌را مورد بررسی قرار می‌دهد و بخصوص درباب نظریهٔ غزالی به طورمفصل سخن می گوید وبالاخره چون به‌تفسیرعقیدهٔ مولوی می‌رسد ازکلام اوچنین نتیجه‌می گیرد که مولوی همانطورکه برای موجود سیرتکاملی قایل شده برای جبر و

اختیار وتبدیل این دو به‌یکدیگرهم نیز خاصی قایل است، بدین معنی که جبر با حیات پستتر از مرتبهٔ انسانی آغاز می‌گردد و با تکامل موجود پرورش می‌یابد تا به مرحلهٔ اختیار درمرتبهٔ انسانی می‌رسد؛ اما چون انسان طبعاً جویای کمال است، عشق به‌کمال دراوظاهر می‌گردد. وقتی به این مرحله رسید ارادهٔ خویش را محو ارادهٔ معشوق می‌کند و به جبر می‌گراید. بنا براین جبر بر دونوع است جبر الزامی که موجود را ملزم به‌انتخاب طریق می‌کند و جبراختیاری که عبارت است از تحدید نفس در راه عشق به‌کمال مطلوب. آنگاه از همین مقال سخن را به مسئلهٔ توکل می‌کشاند وبازبااستناد به آیات قرآن واحادیث ونظریات صوفیه بحثی طولانی آغازمی‌کند و به‌زهد و ترك دنیا می‌رسد و نظر مولوی را در این باره با مهارتی خاص تحلیل می‌نماید.

فصل دیگر کتاب مربوط می‌شود به‌بحث دربارهٔ **انسان کامل** وخصوصیات آن ومقایسهٔ نظریهٔ صوفیان در باب انسان‌کامل بانظریهٔ معتقدان به‌امامت دراسلام وسنجش میان نبی وولی وبیان وجوه افتراق آنها.

در فصلی دیگر زیرعنوان **بقای شخصیت** از مسئلهٔ فنا وبقا بحث می‌شود. مؤلف براساس فکر مولوی نتیجه می‌گیرد که مرد کامل وجودی است فانی ازخود وباقی به خدا واینکه میان انسان و خدا پیوندی مستقیم است که به وحدت می‌انجامد وهیچ بیانی حتی بیان استعاری قادر به تبیین این پیوند نیست.

پس ازاین فصل سخن **ازخدا** به میان می‌آید وبیان نظریه‌های مختلف فلسفی ودینی وعرفانی وتشریح تصوری که هریك ازاین مکتبها ازخدا دارند وفرق میان آنها.

آنگاه در آخرین فصل کتاب با توجه به تمامی مطالبی که آورده است بحث خود را به **وحدت وجود صوفی** می‌رساند و از وحدت وجود بنا به نظریه‌های گوناگون تعاریفی به دست می‌دهد وعقاید مکتبهای فلسفی رادر این باب با عقاید عرفا می‌سنجد وثابت می‌کند که میان وحدت وجود صوفی

با سایر عقاید وحدت‌وجودی فرق بسیار هست.

از احوال مؤلف کتاب اطلاع کافی دردست نداریم ومقدور هم نشد که چیزی در این باب به دست آوریم جزآنکه یکی از فضلای هند که ظاهراً عهده‌دارانتشارچاپ سوم این کتاب بوده‌است به‌نام «بشیراحمددار» مقدمه‌ای کوتاه براین کتاب نوشته است واز سخنانش چنین برمی‌آید که دکترخلیفه عبدالحکیم این کتاب را به عنوان رسالهٔ دکتری فلسفهٔ خود نوشته ودرسال ۱۹۲۵ در دانشگاه هایدلبرگ آلمان ازآن دفاع نموده وبه سال ۱۹۳۳ آن راچاپ ومنتشر کرده‌است وباز آقای بشیراحمددار اطلاع می‌دهد که چون کتاب مثنوی مورد استفادهٔ دکتر خلیفه عبدالحکیم یکی از نسخ چاپ سنگی آن بوده وطبعاً نشانی کامل اشعار را دربر نداشته است و بعلاوه در ترتیب و شمارش آیات قرآن نیز اشتباهاتی رخ داده است، در چاپ مجدد کتاب که بر عهدهٔ وی گذارده شده بود تا آنجاکه توانسته دررفع این اشتباهات کوشیده و مثنوی چاپ نیکلسون را برای نشانی ابیات مورد استناد مؤلف، مأخذ قرار داده و باکمك یکی از همکارانش آشفتگیهای شمارهٔ آیات قرآن را نیز برطرف کرده است.

نسخه‌ای ازین کتاب که برای ترجمه به دست ما افتاد یکی از نسخ چاپ چهارم آن بود که در سال ۱۹۶۵ میلادی درلاهور طبع شده است. بار اول که به مطالعهٔ کتاب پرداختیم، بسادگی دریافتیم که بر رغم کوششهای ناشر، آیات واحادیث وابیات و عقایدی که به عنوان مستند سخن مؤلف در کتاب آمده است هنوز دچار آشفتگی وخطاست و این همان سهوهایی است که غالباً به بی‌احتیاطی چاپخانه نسبت داده می‌شود بخصوص که متن به زبانی غیر اززبان کارگران مطبعه باشد. بدین جهت خود را ناچاردیدیم که برای تصحیح اغلاط و رفع این اشتباهات به مآخذ آنها مراجعه‌کنیم والبته در این کار تنها بـه مآخذ مؤلف ونسخ خاصی که او در اختیار داشته است اکتفا نشد بلکه از طبعهای دیگر آن مآخذ و احیاناً کتابهای دیگری که در شرح بعضی از مسائل می‌توانست ما را یار باشد استفاده کردیم تا بدین

ترتیب ترجمه‌ای منقح و عاری از نقص در اختیار خوانندگان بگذاریم. در این‌گونه موارد، به حکم رعایت امانت در ترجمه، هرجاکه مطلبی زاید بر مطالب متن‌کتاب آوردیم در ذیل آن به ذکر لفظ «مترجمان» پرداختیم.

برای مقابلهٔ ابیاتی از مثنوی که در این‌کتاب آمده است از نسخهٔ نیکلسون استفاده‌کردیم مگر در مواردی‌که بیت مورد نظر درآن نسخه پیدا نمی‌شد، چنین مواردی را هم بیشتر با مثنوی چاپ‌کلالهٔ خاور مقابله نمودیم.

ابیات شاعران دیگر را نیز تا آنجا که مقدور بوده است با مآخذی که صحیحتر به نظرمی‌رسید مقابله نمودیم وآیات قرآن‌کریم را با نسخه‌ای از قرآن‌که به‌وسیلهٔ فلوگل چاپ شده است مقایسه‌کردیم ودرمورد احادیث نیز سعی کرده‌ایم که با مآخذ صحیح آنها مقابله شود.

مؤلف‌کتاب طبعاً قسمت زیادی ازمقالات صوفیان ویا مطالب علمای اسلام را به زبان انگلیسی ترجمه‌کرده ودرمتن‌کتاب خویش آورده است. دراین ترجمه بهترآن دیدیم‌که به جای ترجمهٔ این موارد از انگلیسی به فارسی، عین متن مقالات ویا مطالب را، اعم از عربی یا فارسی، از میان آثارشان بیابیم ودرمتن فارسی‌کتاب قراردهیم تا ازحذف یا تغییر وتحریفی که معمولا پس از دوبار ترجمه حاصل می‌شود وبه مفهوم‌کلام لطمه می‌زند پرهیزکرده‌باشیم.

در خاتمهٔ این مقال برخود واجب می‌دانیم‌که ازراهنماییهای بیدریغ استاد عزیز وبزرگوارمان جناب آقای دکترذبیح‌الله صفا صمیمانه سپاسگزار باشیم. توفیق ایشان ودیگر پاسداران فرهنگ ایرانی را ازدرگاه ایزد منان آرزو می‌کنیم.

احمد محمدی، احمد میرعلائی

تهران، بهمن ۱۳۵۲

Borrower's No.	Issue Date	Borrower's No.	Issue Date

مقدمهٔ مترجمان بر چاپ دوم

کتاب عرفان مولوی که چاپ اول آن در اسفند ماه سال ۲۵۳۲ توسط شورای عالی فرهنگ و هنر منتشر شده بود اینک چاپ دوم آن باتجدیدنظر وبه همت شرکت سهامی کتابهای جیبی انتشار می‌یابد. امید است که مقبول نظر محققان و دانش‌پژوهان قرار گیرد.

مترجمان این کتاب برخود واجب می‌بینند که از همکاری صمیمانهٔ آقای احمد سمیعی که در تجدیدنظر براین کتاب آنان را یاوری کرده است تشکر کنند. و نیز از شرکت سهامی کتابهای جیبی که برای چاپ مجدد کتاب کوششی نموده سپاسگزار باشند.

تهران - دیماه ۲۵۳۵

۰۱ درآمد

جلال‌الدین محمد مولوی (۶۷۲-۶۰۴/۱۲۷۳-۱۲۰۷) به‌دوره‌ای تعلق دارد که دین‌وفلسفهٔ اسلامی تقریباً در همهٔ جهات به کمال رسیده ومسائل ناشی ازآنها مطرح شده ومتکلمین و فلاسفه وعرفای اسلامی، پیش از وی به این‌مسائل جوابهای گوناگونی داده بودند. اندکی پیش ازمولوی کارشرح وبسط فلسفهٔ یونانی دراسلام به همت ابن رشد(۵۹۶-۵۲۰/۱۱۹۸-۱۱۲۶) به بالاترین حد خود وکلام اسلامی به دست‌غزالی (مرگ: ۱۱۱۱/۵۰۵) به‌کمال انتظام رسیده‌بود. اندیشه وحیات عرفانی نیز از روزگارابوهاشم سوری[1] (مرگ-۷۶۷/۱۵۰)، یعنی‌نخستین‌زاهدی که درعالم اسلام به‌نام صوفی خوانده شد، تا دوران شیخ محیی‌الدین ابن‌العربی، که معاصر مولوی بود، و همچنین در زمینهٔ شعر عرفانی تا سنایی (مرگ: ۱۱۳۰/۵۲۵) و فریدالدین عطار راه درازی را پیموده و طریق کمال سپرده بود. بدین‌سان، مولوی، که در پی این سیر تکاملی

---

۱) عبدالرحمن جامی، «نفحات الانس»، چاپ ناوالکیشور، اکنهوص ۳۱: ابوهاشم الصوفی قدس‌الله سره شیخ بوده به شام و دراصل کوفی است و با سفیان ثوری معاصر بوده، سفیان ثوری گوید: «لولا ابوهاشم الصوفی ما عرفت دقائق الریاء».... اول کسی که وی را صوفی خواندند وی بود.

اندیشهٔ فلسفی و تجربهٔ دینی ظهور می کند، یگانه وارث چنین گنجینهٔ فکری و روحانی بیکرانی می‌شود. باتوجه به‌اینکه اسلام به این معنی که دربارهٔ‌خدا و انسان‌نظری بیسابقه‌آورده باشد دارای اصالت مطلق نبوده، و بنا به‌تصدیق‌خود ادامه و احیای‌کیش ابراهیم وموسی وعیسی‌شمرده، می‌شده[۱] وبا توجه به تأثیر نظری‌فلسفهٔ یونان وحیات دین مسیحی ازیك سو وتأثیرات ایران‌و هند از سوی دیگر تا حدی به‌تنوع و غنای‌اندیشه وتجربهٔ مولوی‌می‌توان پی‌برد. مثنوی مولوی منشور بلورین کثیرالوجوهی است که در آن بازتـاب پرتوهای شکستهٔ یکتاپرستی سامی، خردگرایی یونانی با عناصر فیثاغوری، نظریه‌های ایلیایی وجود و صیرورت، نظریهٔ مُثُل افلاطونی، نظریهٔ علّی وسیر کمالی ارسطو، احد افلوطین و جذبه‌ای کـه انگیـزهٔ اتحاد بـا احد است، مسائل مـورد اختلاف متکلمین، آراء ابن‌سینا و فـارابی در بـارهٔ چگونگی و ماهیت علم، نظریـهٔ علم نبوی غزالی و آیین یك‌بُنی ابن‌العربی را می‌توان دید. مثنوی مولوی با چنین گنجینهٔ فکری، نـه دستگاهی فلسفی، نه دستگاهی کلامی، نـه دستگاهی عرفانی، و نه نیزالتقاط محض است. اگر او را صوفی بخوانیم تصوری مشخص از او به دست نداده‌ایم، زیرا تصوف نه‌دین جداگانه‌ای است و نه‌نظام‌فکری‌خاصی. هریك ازصوفیان بزرگ، جهان‌بینی خاصی‌داشته‌اند، ونیکلسون که بزرگترین محقق اروپایی دراین زمینه است براین حقیقت

---

۱) در «قرآن» کریم‌آیـات فراوانی یافته می‌شود که به‌نحوی رسالت پیمبران پیش‌از محمد (ص) را تأیید کـرده است. برای نمونه می‌توان به‌آیهٔ ۷ از سورهٔ بیست ویکم وآیهٔ ۷۹ ازسورهٔ هفدهم وآیهٔ ۴۷ ازسورهٔ بیست‌وسوم و آیهٔ ۲۵ ازسورهٔ پنجاه وهفتم مراجعه‌کرد.ـ مترجمان.

صحه گذاشته است. تحقیق دربارهٔ مولوی نه‌تنها ازاین‌جهت‌جالب است که او بزرگترین شاعر عرفانی اسلام است، بلکه هم ازاین جهت که هیچ مسئله‌ای از مسائل حیات فلسفی‌ودینی نیست که وی بدان نپرداخته باشد. مولوی‌درطرح این‌مسائل مبتکرنیست، وی درپرتو تجربهٔ شخصی دربارهٔ هرآنچه پیش‌ازاوآمده ازنو می‌اندیشد. بدین‌سان‌تحقیق دربارهٔ مولوی، تحقیق دربارهٔ بهترین‌دستاوردهای حیات فلسفی ودینی دراسلام‌است.

مشکل بزرگ در تحقیق پیرامون مولوی از شیوهٔ بیان او ناشی می‌شود. در مثنوی رشته‌های انگیزه‌های گوناگون درهم‌پیچیده چنان کلاف درهمی پدید می‌آورند که برای پیدا کردن سررشته به شکیبایی بسیار نیاز است. او بی‌هیچ نظمی مهره‌های معانی و عواطف خود را به‌رشتهٔ قصه‌ای عادی‌می‌کشد و پس‌ازچندمصراع پندآمیز ناگهان به‌وجد درمی‌آید، باز به قصه برمی‌گردد و گاهی به سابقهٔ یك‌کلمه در آخرین مصراع ناگهان در مسئلهٔ مابعدطبیعی فرومی‌جهد. این است شیوهٔ کار مولوی درمثنوی. بنابراین نخستین تلاش هرکس که بخواهد درجهان‌اندیشهٔ مولوی مذاقه‌کند تاسخنش را دریابد ومحك زند این‌است‌که همهٔ دُرهای پراکندهٔ فکر اورا گرد آورد وآنهارا به رشته‌هایی از مسائل گوناگون کشد. ظاهراً در برخی از شرحهای متعدد مثنوی دراین جهت‌کوششهایی شده‌است، لیکن متأسفانه این‌گونه شرحها در دسترس من نبوده‌است.[۱]

---

۱) علاوه براین در دریافت‌آراء مولوی نمی‌توان مشکل دیگری را نادیده گرفت. مثلا اشخاص قصه‌های مولوی‌گاه باهم مناظره دارند. آیا مجازیم که یکی از آنان را سخنگوی سرایندهٔ داستان بدانیم. اگر قصه‌سرا بیطرف←

پرداختن به تمام مسائلی که به مولوی مربوط می‌شود، مستلزم نوشتن کتابی بزرگ با مجلدات متعدد است، و به حقیقت این کار معادل است با نوشتن تاریخ جامع و کامل فلسفه و کلام و عرفان اسلامی. ازاین‌رو در تحقیق حاضر ما به مهمترین مسئلهٔ جهان اندیشهٔ مولانا، یعنی مسئلهٔ شخصیت الهی و انسانی می‌پردازیم. اما این مسئله خود به‌مسائل فلسفی بنیادی متعددی، مانند حقیقت روح، اختیار، بقا ورابطهٔ انسان با خدامنشعب می‌شود. ضمن اشارهٔ تاریخی به‌منشأ هریك از این مسائل وگسترش آن تا دورهٔ مولوی خواهیم کوشید تا استنباطهای اصلی مولوی را دربارهٔ این مسائل زیرهمین عنوانها خلاصه کنیم.

اختلاف میان افراد و فِرَق صوفیه از همان‌آغاز مشهود بود. از میان نویسندگان متقدم ایران، هجویری می‌کوشد تا فرقه‌های صوفیه را بر پایهٔ عقایدشان دسته‌بندی کند. وی می‌گوید:

... ایشان دوازده گروهند، دو از ایشان مردودند و ده مقبول. وهرصنفی را از ایشان معاملتی خوب و طریقی ستوده است اندر مجاهدات، و ادبی لطیف اندر مشاهدات. وهرچندکه اندرمعاملات ومجاهدات و مشاهدات و ریاضات مختلفند، اندر اصول وفروع شرع وتوحید موافق‌اند. و ابویزید (رض) گفت: «اختلافُ العلماء رحمةٌ الّا فی‌تجریدالتوحید» و موافق این، خبری مشهوراست.[۱] وحقیقتِ تصوف میانِ اخبارِ مشایخ است

می‌بود رفع این مشکل میسر نمی‌شد، اما سراینده متمایل به جهتی می‌شود وچنان برسرشوق می‌آیدکه شخصیت داستانی را کنار می‌زند تا از نظرخود دفاع کند. مسلماً این‌روش ازنظرهنری عیبی بزرگ است اما در فهم مقصود هنرمند کارما را آسان می‌کند.

۱) اشاره است به خبر معروف اختلافُ اُمَّتی رَحْمَةٌ.

از روی حقیقت، ومقسوم ازروی مجاز و رسوم. پس من برسبیل اختصار وایجاز سخن اندرمیان آن مقسوم گردانم و اندر اصل مذهب هریك را بساطی بگسترانم، تا طالب را علم آن حاصل شود...[۱]

آنچه نقل شد مقدمهٔ فصلی است در بارهٔ فرق صوفیه. هجویری برای این تقسیم‌بندی هیچ مبنای منطقی اختیار نکرده است و ازین‌رو گاه مشخصه‌ای بسیار بی‌اهمیت را معیار طبقه‌بندی قرار می‌دهد، مثلا اختلاف در باب حالتی روحی یا مجادله‌ای لفظی در بارهٔ اصطلاحات را وجه ممیزهٔ فرقه‌ای می‌شمارد. چنانکه پیروان ابوعبدالله حارث بن‌اسد-المحاسبی ازآنجاکه معتقدند رضا ازجملهٔ مقامات نیست بلکه درشمار احوال است از سایر فرق جدا می‌شوند. به رغم این عیوب، کشف‌المحجوب هجویری و رسالهٔ قشیریه را می‌توان درشمار نخستین کوششهای علمی در راه منتظم ساختن دستگاه تصوف شمرد.

تذکرةالاولیاء عطار هرچند اطلاعات باارزشی دراختیار می‌گذارد، هیچ ادعای صحت یادقت ندارد.[۲] دراین کتاب نویسنده به‌کرامات، عشق وعلاقهٔ فراوان نشان داده‌است.

مسلمانان که تصوف را به‌منزلهٔ معنای عمیقتراسلام پذیرفته بودند از مطالعهٔ انتقادی آن دست‌کشیدند. شخصیتهای گوناگونی چون اویس قرنی، امام‌شافعی، حلاج، عمرخیام، حافظ ـ که به‌عنوان‌نمونه ازدوره‌های مختلف تاریخ‌اسلامی نامشان را یادکرده‌ایم ـ و افراد گوناگونی از میان زاهدان، فقها، وحدت‌وجودیان، شکاکان و ابیقوریان مُهر تصوف

۱) هجویری: «کشف‌المحجوب»، چاپ ژوکوفسکی، ص ۲۱۸.
۲) عطار: «تذکرةالاولیاء»، تصحیح رینولد نیکلسون.

خورده‌اند. مطالعهٔ انتقادی فقط در سالهای اخیر و آن هم در غرب آغاز گشت. اولین اثر کوتاه لیکن پرمغز که در این باب منتشرشد کتابی است که آدلبرت مرکس Adelbert Merx نوشته و در آن سیر تاریخی تصوف را بررسی کرده است.[١] رینولد نیکلسون استاد دانشگاه کمبریج دانشمندی است که با تحقیق صبورانه و کامل و پرعلاقهٔ خویش تمامی موضوع را بسی روشن کرده است. هیچ محققی خواه غربی باشد خواه شرقی، در این زمینه نمی‌تواند از حاصل کوششهای او بی‌نیاز بماند. نیکلسون در کتاب تحقیق در عرفان اسلامی طرحهای استادانه‌ای از چهرهٔ ابوسعید ابی‌الخیر، جیلی[٢]، ابن‌الفارض و تذکارهایی دربارهٔ فصوص‌الحکم ابن‌العربی و تصویری اعجاب‌انگیز از انسان کامل صوفیان به دست داده است. اما برای آنکه بدانیم تا چه حد تحقیقات در این زمینه ناقص است باید به‌این مطلب اشاره کرد که از میان ارکان ثلاثهٔ عرفان، یعنی غزالی و مولوی و ابن‌العربی، فقط به جهان‌اندیشهٔ غزالی توجه کافی شده‌است، و این شاید از آن جهت باشد که از این سه تن، نوشته‌های غزالی روشنتر و منتظمتر و سبك نگارش او به‌شیوهٔ منطقی و انتقادی امروز نزدیکتر است. گرایش ابن‌العربی[٣] به امور فوق طبیعی و زبان

---

1) Von Adelbert Merx: *Idee und Grundlini eneiner allgemeinen Geschichte der Mystik* (Heidelberg 1893).

٢) شیخ محیی‌الدین عبدالقادر جیلی (گیلی). ـ مترجمان.

٣) پروفسور نیکلسون با ترجمهٔ «ترجمان‌الاشواق» ابن‌العربی، همراه تفسیر خود مصنف راه را برای فهم مقاصدابن‌العربی هموار ساخته است:
(*Oriantal Translation Fund*. N. S. vol XX London 1911)
و نیز یادداشتهای او بر «فصوص‌الحکم» از این لحاظ بسیار پر ارزش است.
(R. A. Nicholson: *Studies in Islamic Mysticism*)

پیچیده‌اش فهم و ارزیابی عالم فکری او را بغایت دشوار می‌کند. مسلمانان تنها به‌او به‌چشم پدیده‌ای شگفت‌انگیز نگریسته‌اند و هیچگاه به روشنی دانسته نشده است که آیین یك بُنیِ انعطاف‌ناپذیر او با یکتاپرستی اسلام که وی‌خود ایمان راستین‌خویش را بدان اظهارمی‌کند، چه رابطه‌ای دارد.

در مورد مولوی باید گفت که تنها شیوهٔ بیان اوست که مانع فهم کامل آثار وی شده است. غزلیات مولانا هر چند جای جای ابیاتی روشنگر و پرمعنی دربر دارد، رویهمرفته محصول وجد و شور غنایی است. تا آنجاکه شعر غنایی محمل بهتری برای احساس عرفانی است تا کلام منثور یا فلسفهٔ منظوم، دیوان شمس[1] شاید آینهٔ روشن‌نماتری برای فکر مولوی باشد. اما اگر بخواهیم برداشت او را از مسائل مهم زندگی و دین مطالعه کنیم، غزلهایش ما را به‌جایی نمی‌رساند. به این مقصود باید به مثنوی او روی آورد. مولوی در تدوین این اثر عظیم قصد تعلیم و اندرزگویی داشته و می‌خواسته است با نشان دادن طریق

---

۱) یادداشتهای نیکلسون دربارهٔ برخی از غزلیات شمس که خود او به‌زبان انگلیسی ترجمه کرده مشبع ومفصل است. نیکلسون در پایان‌کتاب از روی آزمایش کوشیده است تا برخی از ابیات مولوی را تحت عنوانی فلسفی قرار دهد. محقق بزرگ هندی، شبلی نعمانی، نیز کوشش کرده است تا محتوای فلسفی«مثنوی» را به‌صورت مسائل فلسفهٔ دین طبقه‌بندی کند.

Nicholson: *Selected Poems from the Divan-i-Shams-i Tabriz* (Cambridge 1898)
Shibli Nu'Mani: *Swánih Maul'vi Rumi* (Electric Press, Amristar)

معرفت نفس راههای وصول به‌خداوند (طرق‌الی‌الله) را به انسان بیاموزد و حقانیت آن را بنمایاند. اما به هر خواننده‌ای این احساس دست می‌دهد که وی معلمی سخت ملال آوراست. در اثر او دانه‌های حقیقت زیر انبوهی کاه مدفون است. لیکن این معنی که ژرف‌اندیشترین کسان به این امید که سرانجام حقیقتی بزرگ از زبان او بشنوند این ملال را به‌جان خریده‌اند، دلیل برآن است که فلزممزوج سخن او حاوی زر ناب است. نیکلسون در کتاب *تصور شخصیت در تصوف*،[1] غزالی و رومی را با یکدیگر مقایسه‌کرده و به نحو تحسین‌انگیزی وجوه تشابه و تفاوت این دو را برشمرده است. او می‌گوید:

> جلال‌الدین رومی بر این عقیده است که عقل در تقابل با عشق، از آن ابلیس است.[2] او علم قال را تحقیر می‌کند، و شاید اگر مولوی و غزالی دریك زمان می‌زیستند، مولوی شیوهٔ فلسفی و علمی غزالی را به عنوان چیزی بیگانه با روح حقیقی تصوف محکوم می‌کرد، و غزالی نیز به نوبهٔ خود گریزهای وجدآمیز جلال‌الدین رومی را ازعالم تکلیف و شرع مردود می‌شمرد. تعلیم احیاءالعلوم و مثنوی تا حدودی یکسان است، لیکن معلمان با یکدیگر زیاد فرق دارند. سخن غزالی منتظم و

---

1) R. A. Nicholson: *The Idea o fPersonality in Sufism* (Cambridge University Press 1923) Lecture 3.

۲) اشاره است به‌این بیت از مثنوی:

داند او کو نیك‌بخت ومحرمست زیرکی زابلیس وعشق ازآدمست

(مثنوی، تصحیح نیکلسون، دفترچهارم، بیت ۱۴۰۲)

اقبال لاهوری در کتاب «پیام شرق» برمبنای این بیت، مکالمهٔ جالبی میان گوته و مولوی در بهشت ترتیب داده است، بنا به قول شاعر، «فاوست» و «مثنوی» دونمونه ازمضمونی واحدند.

دقیق و روشن است، اما سخن مولانا، کنایه‌آمیز، آشفته، ملال‌آور و غالباً پیچیده است. **با اینهمه غزالی به هیچ وجه نمی‌تواند درشوق وحرارت احساس، دراصالت وعمق‌اندیشه، یا درقدرت وآزادی بیان با او رقابت کند.**

نیکلسون هنگام بررسی آراء این دو دربارهٔ خدا می‌گوید که نه غزالی متکلم ونه مولوی شاعر هیچیك پانتئیست (وحدت‌وجودی) نیستند. ازغزالی علم وآیین فکری وازجلال‌الدین احساس و ایمان وتجربهٔ دینی، مارا حاصل می‌شود. براین معنی واقفم که چنین قضاوتی دربارهٔ مولانا، برای کسانی محل تأمل است که برخی از قسمتهای دیوان شمس را خوانده‌اند که در آنها مولوی یگانگی خویش را با خداوند به‌گونه‌ای بیان می‌کندکه در نظر اول پانتئیستی می‌نماید. خود من‌هم هنگامی که کمتراز امروزباتاریخ‌تصوف آشنا بودم ازاشعارمولانا برداشتی پانتئیستی داشتم. چنانکه در مورد ابن‌الفارض دیدیم، عارفی که به مقام جمع رسیده باشد می‌تواند با حقیقت شامل‌خداوند متحدگردد. مثلا جلال‌الدین‌رومی دریکی ازغزلهایش می‌گوید:

I am the theft of the rogues
I am the pain of the sick.
I am both cloud and rain,
I have rained in the meadows.[1]

باری اعتقادبه چنین وجودجهانی مستلزم اعتقاد پانتئیستی یعنی اعتقادی نیست‌که همه چیز را خدا و خدا را همه چیز می‌انگارد. نو-

---

۱) در«دیوان‌شمس» نتوانستیم ابیاتی که کاملا بااین ترجمهٔ انگلیسی مطابقت کند پیداکنیم لیکن مضمون‌آن را به‌این‌صورت می‌توان تعبیرکرد:

من‌رهزن عیاران درد همه بیماران — هم ابرم‌وهم‌باران ریزم به‌چمنزاران

مترجمان

افلاطونیان باعقیدهٔ صدور خود در واقع معتقد به خدا بودند، هرچند احد افلوطین خدای متشخص نیست. برخی از انواع عرفان که بیشتر صبغهٔ فلسفی دارند تـا دینی، به چنین وضعی رسیده‌اند. اما بر عرفان حلاج، غزالی، ابن‌الفارض، وجلال‌الدین رومی مانند عرفان همهٔ صوفیان‌اولیه جنبهٔ دینی فائق است. برای مثال‌به این تعاریف تصوف توجه‌کنیم:

«نفرت از دنیا و عشق به خدا»، « فنای در خود وبقای در خدا»، «تخلق به‌اخلاق‌الله». **موضوع چنین‌احساسی فاقد صفات شخصی نیست بلکه شخصیتی‌است چنان گسترده که هرموجود و هرفعل، هرماده و هرقوه‌ای را شامل می‌شود. این شخصیت هم حاضر در موجودات است وهم فراتر از آنها وهرچه کاملتر در انسان تجلی می کند، انسانی که جنبهٔ وجودیش به‌آن است که در سرشت واقعی خویش تصویری از خدا ببیند.**

مولوی بیشتر با مسائلی ازقبیل حیات دینی روح و اشتیاق روح به‌اتحاد با حق و سیر فی‌الله درحال خلسه درگیر است.

من این مطالب بسیار آموزنده را به‌تفصیل در اینجا نقل کردم، زیرا رسالهٔ من چیزی نیست جزکوششی برای اثبات حقیقت این گفته‌ها. من درمسئلهٔ شخصیت الهی و انسانی در تصوّف به‌ویژه بااشاره‌به‌عقاید مولوی، شاعر وعارف گفتگو کرده‌ام که به‌رغم همهٔ پریشانگوییها و وجد و حالها، ژرف‌بینتر از غزالی متکلم است. گذشته از این، مقصود من این بوده است‌که رابطهٔ هرمسئله‌ای را با تعالیم قرآن روشنتر از آنچه تاکنون بیان کرده‌اند، آشکارکنم. فرض بر این است‌که پایهٔ عقاید تمام فِرَق اسلامی قرآن است، ازاین‌رو در حیات‌دینی‌اسلام هیچ مسئله‌ای به کِفایت مفهوم نمی‌شود مگرآنکه از پایه و اساس مطالعه‌گردد.

مثنوی مولوی چکیدهٔ بی‌انتظامی است از تمام اندیشه‌های فلسفی

و کلامی جهان اسلامی از آغاز تا قرن هفتم هجری. در نظر اول چنین می نماید که گفته های مولوی تماماً التقاطی است. او هرچه را در هر دستگاه فکری درست می یابد برمی چیند و به رشتهٔ باریك قصه های خود می کشد. با اینهمه آشنایی نزدیك با مولوی نگرش خود اورا در بارهٔ زندگی کاملا مشخص می سازد و نشان می دهد که در جنون او آراستگی و نظمی هست که از بعضی جهات منسجمتر و آراسته تر از بسیاری دستگاههای مابعدطبیعی مدرسی و عقلانی است. با این حال با اشاره به برخی از مسائل اصلی فلسفهٔ دین سعی خواهم کرد که به رغم سبك این شاعر پرعمق که سخت بی انتظام است مفاهیم اصیل سخن اورا برنمایم.

۲. گوهر جان

نفس متعالی

نیکلسون به‌حق گفته که عقاید همهٔ فرق اسلامی بر قرآن مبتنی است و تصوف هم در شکلهای گونـاگونش ازین قاعده مستثنی نیست. اگر از اشعاری که مضامین عرفانی بوضوح درآنها دیده می‌شود بگذریم به اشعار دیگری برمی‌خوریم کـه در شرح و تفسیر، معنای عمیق مابعد-طبیعی وروحانی برای آنها قائـل شده‌اند. اندیشهٔ مولوی چنانکه پیشتر گفتیم، سرچشمه‌های بسیار دارد، لیکن او خود در مثنوی، منبعی جز قرآن وحدیث نمی‌پذیرد. حتی هنگامی که ساختمان اندیشه‌اش آشکـارا با این‌دوبیگانه باشد، اوهیچیك از اندیشه‌های خویش‌را مستقیماً به‌هیچ کدام ازمتفکران یونانی یا فیلسوفان اسلامی پیش‌ازخود نسبت نمی‌دهد. ازارسطو به‌هیچ‌روی‌نام نمی‌برد ونام افلاطون را تنها یك‌بار درکنار نام جالینوس می‌آورد، اما این ذکـرنام ارتباطی بـا عقیدهٔ فلسفی افلاطون ندارد بلکه افلاطون و جالینوس کنایه است ازعشق درمان‌بخش.[1]

---

۱) ای دوای نخوت وناموس‌ما — ای تو افلاطون وجالینوس‌ما
(مثنوی، چاپ نیکلسون، دفتر اول، بیت۲۴)

←

درجاهای دیگر وقتی مولوی واقف است که مفهومی را ازفیلسوفی گرفته عموماً با عبارت «حکیمان گفته‌اند» بدانان اشاره می کند. لیکن ناگزیرخواهیم بودکه اشارات قرآنی وحدیثی اورا هنگام بحث ازمسائل یادآور شویم ودرمآخذ ذکرنشده مفاهیم او را پیداکنیم.

دربارهٔ عمل آفرینندگی‌خدا به‌دو کلمه برمی‌خوریم: خلق و امر.[1] این دو کلمه‌را به‌ترتیب بااندکی‌مسامحه برای‌منطبق کردن آنها براصطلاحات فلسفی می‌توان به طبیعت و اراده تعبیر کرد که اشاره به‌عالم‌طبیعت وعالم روح‌است. ظاهراً ازپیغامبراسلام نیزدرمورد حقیقت روح سؤال شده بوده است که به‌او امر می‌شود که در جواب بگوید: یَسْئَلونَكَ عَنِ الرُّوح

یك‌بار دیگر هم در «مثنوی» فلسفهٔ یونـان را در مقابل فلسفهٔ ایمان قرار داده است:

تابه‌کی از حکمت یونانیان حکمت ایمانیان راهم‌بخوان

۱) قرآن، ۵۲/۷. جسورانه‌ترین‌کوششی که برای تأویل عرفانی‌قرآن شده از ابن‌العربی است، رجوع کنیدبه:

Ignez Goldziher: *Richtungen, der Koran auslegung* (Leiden, 1920)

مولوی نیز این معنی را به شعردرآورده است:

پس له‌الخلق وله‌الامرش بدان خلق‌صورت، امرجان‌راکب برآن

(مثنوی، چاپ نیکلسون، دفترششم، بیت۷۸)

در مورد اینهمانی روح، امر، مطاع، و نور محمدی رجوع کنید به مقدمهٔ W. H. T. Gardner بـر ترجمهٔ انگـلیسی «مشکوةالانـوار» غزالـی (London, R. A. Society, 1924)، در آنجا که به نقل از نیکلسون وماسینیون می گوید که حلاج برای نخستین‌بار اینهمانی امرو روح را تعلیم داد. و نیز مراجعه‌کنید به «اصطلاحات‌الصوفیه» تألیف عبدالرزاق کاشانی، تصحیح A. Sprenger، (کلکته ۱۸۴۵).

قُلِ الرّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبّی.

این آیه کلیدی برای حل معمای روح شمرده شده که می‌رساند روح از عالم امرنشأت گرفته است. عالم امر نیز به عالم اراده یا عالم روح در مقابل عالم طبیعت تعبیرگردیده است. چنین به نظر می‌رسد که این تعبیر را صحیح دانسته‌اند زیرا تقریباً همهٔ فلاسفه و عرفای اسلامی آن را مسلّم گرفته‌اند و از آن نتایجی در بارهٔ ماهیت مابعد طبیعی روح و حتی حقیقت خدا متفرّع شده است. مولوی نیز به‌کرات به آن اشاره می‌کند:

بی جهت دان عالم امر ای صنم بی جهت‌تر باشد آمر لاجرم[1]

(مثنوی، تصحیح نیکلسون، دفتر چهارم، بیت ۳۶۹۳)

درجای دیگر به‌کلمهٔ کُنْ[2] یعنی کلمهٔ امری که هرگاه خدا اراده کند چیزی را از عدم به وجود آورد از او صادر می‌شود، اشاره می‌کند و می‌گوید که ماهیّت امر فی‌نفسه واحد و لایتجزی است، ولی‌چون در عالم طبیعت‌صورت می‌پذیرد، در زمان ومکان سریان می‌یابد؛ وازآنجا نتیجه می‌گیرد که ماهیت روح یگانه و ناپیداست. چند قرن پیش از مولوی حتی فارابی (۲۶۰ ـ ۳۳۹ هق)، آن منطقی سخت‌گیر، بنیان

---

۱) همین مضمون در بیت ذیل به نحوی دیگر بیان شده است:

عالم خلقست با سوی و جهات بی جهت دان عالم امرو صفات

(مثنوی، چاپ نیکلسون، دفتر چهارم، بیت ۳۶۹۲)

۲) علت تنگیست ترکیب و عدد جانب ترکیب حسها می‌کشد

زان سوی حس‌عالم توحید دان گر یکی‌خواهی بدان‌جانب بران

امر«کن»یك‌فعل‌بود ونون‌وکاف درسخن افتاد و معنی بود صاف

(همانجا، دفتر اول، ابیات ۳۱۰۰-۳۰۹۸)

تصور خویش را از روح بر همان خلق و امری که قرآن از آن سخن می‌گوید و در نظر وی عبارت است از عالم خلق و عالم امر گذاشته بود.[۱] بنابراین می‌توان گفت که فلاسفهٔ اسلامی همچون عرفای اسلامی باتکیه بر قرآن روح را از عالم طبیعت فراتر بردند و از همهٔ قید و بندها رهانیدند، با این تفاوت که فلاسفه، از فارابی گرفته تا ابن رشد، روح را با کلمه یا عقل کل اینهمانی دادند و عارفان که به مبانی و مقدمات عرفانی وفادار بودند آن را از عقل کل هم فراتر بردند.

کثرت در حقیقت وجود ندارد. حقیقی یکی است، پس ارواح بشری حتی در عین کثرت واحدند. کثرت محصول مقولهٔ زمان و مکان است که تنها در مورد طبیعت (عالم خلق) مصداق پیدا می‌کند و نه در مورد روح که از عالم امر و فوق حس است. مولوی مفهوم وحدت روح را نیز با آیات قرآنی پیوند داد که در آنها گفته شده است که بشر از نفس واحدی خلق شده است.[۲] مولوی براین وحدت یعنی وحدت جوهر و اصل ارواح تکیه می‌کند بی‌آنکه از این معنی باك داشته باشد که آنچه از لحاظ منطقی بر این مقدمات مترتب است به نوعی یك بُنی یامطلق گرایی از سنخ ودانتای هندی خواهد انجامید نه به آنچه پانتئیسم بر آن اطلاق می‌شود. با این همه او مایل نیست که از سخنش چنین نتایجی گرفته شود و هرگاه که این تناقضات منطقی او را محاصره

---

1) I. Goldziher: *Algemeine Geschichte der Philosophie Die 'kultur der Genenwant'* (Berlin, 1923) Unter Islamische Und Judische Philosophie.

۲) هُوَالَّذی أَنْشَأَکُمْ مِنْ نَفْسٍ واحِدةٍ ۹۸/۶ ، ماخَلَقَکُمْ ولابَعْثُکُمْ اِلّاکَنَفْسٍ واحِدَةٍ ۲۷/۳۱.

می‌کنند، به نوعی تجربهٔ فوق حسی اشاره می‌نماید که از این تناقضات منطقی فراتر می‌روند و در آن تشخص فردی در آنِ واحد هم هست و هم نیست.

از این وحدت روح، که بنابه ماهیتش تنها می‌توان آن را از طریق تمثیلهایی، چون وحدت نور برغم تنوع یا کثرت چراغها، نمایاند، مولوی گاه نتایج عملی بسیار سودمندی می‌گیرد. برای مثال این کلمات قرآنی را که می‌گوید: لانفرقُ بینَ اَحَدٍ منهُم (۲/۱۳۶ و ۸۴/۳) - جدا نکنیم یکی را از پیغامبران ازدیگرانَ؛ یا لانُفرِّقُ بینَ اَحَدٍ منْ رُسُله (۲/۲۸۵) - جدا نکنیم میان یکی‌از پیغامبران وی و میان دیگرانَ، چنینَ شرح می‌کند:[۱]

ده چراغ ار حاضر آید در مکان — هر یکی باشد به صورت غیر آن

فرق نتوان کرد نور هر یکی — چون به‌نورش روی آری بی‌شکی

اُطلبوا المعنی مِنَ الفرقانِ قُلْ — لا نُفرِّقُ بینَ آحادالرُسُل

در معانی قسمتَ و اعدادَ نیست — در معانی تجزیه و افرادَ نیست

منبسط بودیم و یك گوهر همه — بی سرو بی پا بُدیم آن سر همه

یك گهر بودیم همچون آفتاب — بی‌گره بودیم و صافی همچو آب

چون به صورت آمد آن نور سره — شد عدد چون سایه‌های کنگره

کنگره ویران کنید از منجنیق — تا رود فرق از میان این فریق[۲]

۱) نگاه کنید به: I. Goldziher, Neoplatonische and gnostiche Elemente in Hadis, *Zeitschrift für Assyriologie*, XXII, p.317 در آنجا می‌گوید فکر یکی بودن پیامبران در مشرب قنوسی مسیحیت وجود داشته است.

۲) مثنوی، چاپ نیکلسون، دفتراول، ابیات ۶۷۸ تا ۶۸۹.

مولوی این مفهوم را مبنای نگرش به نور جهانگیر حقیقت، در تمام ادیان‌قرار می‌دهد و براساس همین‌فکر برسرتاسر مثنوی روح تساهل می‌دمد. به‌همین دلیل است که می‌بینید نیکلسون‌مولوی را برتر از دانته می‌شمارد، زیرا دانته در کمدی الهی خود محمد(ص) و اصحاب او را در دوزخ جای می‌دهد، ونیکلسون در مقایسهٔ این دو می‌گوید: «مولوی چندسالی پس‌از تولد دانته درگذشت اماشاعر مسیحی ازلحاظ نوعدوستی و تساهل به‌پای معاصر مسلمان خویش نمی‌رسد.»[۱]

فکر جاودانگی روح، به این مفهوم از وحدت واقعیت و حقیقت کاملا نزدیك است. آنچه واقعی است حق است و واحد، و آنچه حق است و واحد لاجرم ابدی است. وجود دو مطلق محال است و مطلق را نمی‌توان خلق کرد، بنابراین‌جوهر حقیقیِ روح، جاودانه‌است.[۲] نه این استنتاج کاملا منطقی از مفهوم لوغوس *Logos* یونانی، نه این احد قدیم فلوطین و نه ودانتای هندی، هیچکدام، را برطبق نظریهٔ جهانشناسی و انسان‌شناسی قرآن، با روح بشر نمی‌توان یکی دانست. در قرآن آیات زیادی هست‌که تصور عارفانه‌ای ازخدا را برآنها می‌توان مبتنی‌ساخت، اما برای‌حقیقت نامخلوق‌روح بشر به‌دشواری می‌توان مبنای منصوصی درقرآن یافت. برطبق‌قرآن، انسان‌مخلوقی‌است‌شریف که حتی ازفرشتگان خواسته‌شد تااو را سجده کنند، بااینهمه انسان‌مخلوق است واین مخلوق نه باخدایکی‌است‌ونه درجاودانگی‌انباز اوست. لیکن صوفیان‌می‌دانستند

1) R. A. Nicholson, *The Mystics of Islam*(عرفای اسلام) (London, 1914), p. 100.

۲) فصل دربارهٔقدیمان لا یکونان، «کتاب‌الطواسین»، تألیف حسین بن‌منصور حلاج،تصحیح ل. ماسینیون (پاریس ۱۹۱۳).

که چگونه با شیوهٔ تأویل، این معنی را از قرآن بیرون کشند. اینکه فرشتگان می‌باید به‌انسان سجده کنند در نظر آنان دلیل برسرشت الهی انسان‌است، واشارهٔ قرآن براینکه «درقالب آدم که ازگل سرشته بود روح خویش دمید»[1] به نظرآنان دلیلی است براین که روح‌دمیده شده درقالب آدم وبالطبع فرزندان او، روح خدایی است وبنابراین روح انسان قدیم و ابدی است.

پس‌از یکی دانستن روح انسان و خدا، صوفیان پا فراتر نهادند و مسئلهٔ خلق را تاآنجاکه به روح مربوط می‌شد، تماماً انکار کردند و با انکار خلق، انکار خدا به منزلهٔ خالق همراه شد. مولوی در یکی از غزلیات خویش این سخن را آشکارا و بی‌ابهام بیان می‌کند:

می‌گفت دربیابان رند دهن دریده   صوفی خدا ندارد او نیست آفریده

مثنوی مشحون از این اشارات است. یك جاهنگامی که کلمهٔ «زاده»را برای انسان به‌کار می‌برد، برفورگفتهٔ خویش‌را تصحیح می‌کند ومی‌گوید: زاده‌گفتیم‌وحقیقت‌زاد نیست. ونیزدرسخن ازاولیاءمی‌گوید: جانِ باقیشان نرویید و نزاد.

علاوه‌براینها ابیات بیشمار دیگری‌درمثنوی هست‌که سعی‌در روشن ساختن همین مفهوم دارد.

بی‌شك این مفهوم، هرچند با اندیشهٔ یونانی کاملا یکسان نیست، محصول آن است. در فلسفهٔ یونانی حقیقت لوغوس است که هستهٔ مسائل مابعدطبیعی را تشکیل می‌دهد نه روح. ارزش خاصی که برای

---

۱) فَاِذا سَوَّیتُهُ وَنَفَخْتُ فیهِ مِنْ روحی فَقَعوا لَهُ ساجِدینَ (۲۹/۱۵).

روح افراد انسانی قائل شده‌اند سنتی است سامی که در عیسویت ریشه‌دار شده و از آن راه به‌اسلام رسیده است. در دو قرن‌اول هجری که هنوز اندیشهٔ یونانی دراسلام رخنه نکرده بود، توجه اندیشه‌مندان اسلامی به جای فلسفه‌بافی، بیشتر معطوف به خوف از خدا و موعظهٔ اخلاقی بود. با نشر مفاهیم افکار یونانی در میان مسلمانان، مسائل مِتناهی و نامتناهی و قدیم و حادث پیش آمد وخدای یکتاپرستان مسلمان کم‌کم جای خودرا به‌مفهوم وجود واجب‌الوجود داد. به محض آنکه این مسائل دربارهٔ حادث و قدیم پیش‌آمد مناقشاتی پیدا شد که گاه به مجادله و خونریزی می‌انجامید، مثلا در بارهٔ حدوث و قدم کلام‌الله، و همین طور در مورد جهان به طورکلی. فلسفهٔ ارسطو، چون در نظر مسلمانان به‌قدم عالم قایل بود، هریك از شارحان بزرگ اسلامی را از الکندی گرفته تا ابن‌رشد با این مسئله‌درگیر کرده بودکه آیا آن را چون چیزی مغایر با کلام خدا طرد کنند یا جسارت ورزند و آن را بپذیرند، همچنانکه فارابی پذیرفت. فلسفهٔ اسلامی با قِدَم و وحدت عقل (Monopsychismus) ابن‌رشد یعنی نظریه‌ای که عقل را با خدا یا روح کل اینهمانی می‌داد پایان یافت، و عرفان به همین روش با تعالی بخشیدن به عقل‌کل فلاسفه به‌این اعتقاد انجامیدکه روح، واحد و قدیم است، وغزالی به‌حق معتقد بودکه کاربرد منطق دراین مسائل ناگزیر مارا به‌آیین یك‌بُنی وپانتئیسم (وحدت وجود) سوق می‌دهد، از این رو حاضر نشد که از این مسئله برپایهٔ منطق گفتگو کند.[۱] مولوی نیك به‌دشواری مسئله واقف است، از

---

۱) از مشخصات غزالی در کتاب «احیاء علوم‌الدین» این است که خواننده را در رسیدن به آستانهٔ این گونه مسائل وسوسه می‌کند، با این‌حال پرداختن بدین امور را جایز نمی‌شمارد.

این‌رو زیر بار حکم منطق نمی‌رود و خواننده را دعوت می‌کند که به یقین ناشی از تجربهٔ باطنی روی‌آورد. همین تمایل مولوی به‌اجتناب از مشکل تناقضات است که سبب خرده‌گیریش بر استدلالیان و پیدایش دستگاه خاص معرفتی اوشده است. مولوی می‌گوید که وحدت و کثرت و آستان و صدر همه زاییدهٔ مقولهٔ مکانی هستندکه خود اصل و مادر تکثّراست. جوهر وجود را کثرت و تعدّد نیست. جنبهٔ حیوانی بشرباعث ایجاد تعدّد و تمایز می‌شود، اما جوهر ارواح بشری یکی است. یا در سخن ازآنان‌که به‌حقیقت‌وجودی خویش‌رسیده‌اند بااشاره به‌آیهٔ هُوَالَّذی أنشأکُم من نفْسٍ‌واحدة[1] (۹۸/۶) و حدیث رَشَّ علیهِم مِنْ نوره می‌گوید:

چون ازیشان مجتمع بینی دویار — هم یکی باشند وهم ششصد هزار
بر مثال موجها اعدادشان — در عدد آورده باشد بادشان
مفترق شد آفتابِ جانها — در درون روزن ابدانها
چون‌نظردرقرص‌داری خود یکست — وآنکه‌شدمَحجوب‌اَبدان‌درشکست
تفرقه در روحِ حیوانی بود — نفسِ واحد روحِ انسانی بود
چونك حق رَشَّ عَلَیهِم نورَهُ — مفترق هرگز نگردد نور او[2]

آنگاه باز به‌مقولهٔ مکان‌که فقط نمود است اشاره می‌کندکه:

تو مکانی اصل تو در لامکان — این دکان بربند و بگشاآن دکان[3]

---

۱) و نیز آیهٔ دیگری به‌همین مضمون آمده است: ماخَلَقَکُم ولابعثکُم الّاکنفسٍ واحدَة(۲۷/۳۱). ۲) مثنوی، تصحیح نیکلسون، دفتردوم، ابیات ۱۸۴ تا ۱۸۹. ۳) همانجا، بیت ۶۱۲.

...این جهان از بی‌جهت پیدا شدست — که ز بی‌جایی جهان را جا شدست[1]

مقولهٔ زمان هم مانند مقولهٔ مکان به‌جوهر روح تعلق ندارد:

فکرت از ماضی و مستقبل بود — چون ازین دو رست مشکل حل‌شود[2]

و نیز

لامکانی که در او نور خداست — ماضی و مستقبل و حال از کجاست؟

ماضی و مستقبلش نسبت به‌توست — هردو یك‌چیزند و پنداری که‌دوست[3]

و نیز در توصیفی که از یك لحظهٔ شهود می‌کند ابیات ذیل را می‌آورد که نه تنها در آن جوهر روح‌را متعلق به عالمی بی‌زمان می‌داند، بلکه چنین معتقد است که مقولهٔ زمان و مکان هر دو موجب تلوین و منشأ همهٔ «چون و چراها» ومسائلی است که در عالمِ بود، یعنی آن عالمی که روح واقعاً بدان تعلق دارد، مصداق ندارند.

ساعتی با آن گروه مجتبی — چون مراقب گشتم و از خود جدا

هم در آن‌ساعت زساعت نیست‌جان — زانکه ساعت پیر گرداند جوان

جمله تلوینها ز ساعت خاستست — رَست از تلوین که ازساعت برَست

چون زساعت ساعتی بیرون شوی — چون نماند، محرمِ بیچون شوی

ساعت از بی‌ساعتی آگاه نیست — زآنکش آن‌سو جز تحیّر راه‌نیست[4]

---

۱) همانجا، بیت ۶۸۷. ۲) همانجا، بیت ۱۷۷. ۳) همانجا، دفتر سوم، ابیات ۱۱۵۱ و۱۱۵۲. ۴) همانجا، ابیات ۲۰۷۶ - ۲۰۷۲.

دراینجا این‌سؤال پیش می‌آید: وقتی هیچیك ازین‌مقولات که ما براساس آنها دربارهٔ مفهومی حکم یاآن را تعریف و تحدید می‌کنیم در مورد روح صادق نباشد، دیگرچه خواهد ماند تا دربارهٔآن سخن‌توانیم گفت؟ دراین باره عرفان چیزی جز سکوت به ما عرضه نمی‌کند وحتی کانت درفلسفهٔ نقد خویش، هنگامی‌که این مسئله را به شکل قدیمی‌آن مطرح‌کرد الزاماً برسر شیء‌فی‌نفسه *Ding an Sich* که در بارهٔ آن هیچ حکم مثبتی نمی‌توان‌کرد-بازماند. فلسفه وعرفان هرچند از راههای متفاوت پیش‌می‌روند درحدّ نهایی به یکدیگر برمی‌خورند. تفکربا تمییزجوهر از عرض ازیك‌سو و جداکردن موضوع ومحمول از سوی دیگرآغازگشت، ومی‌بینیم‌که مولوی ازاین هردو راه می‌رود تا به مفهوم جان پاك برسد. وی تعریف عادی جوهروعرض را تکرارمی‌کند و می‌گوید:

جوهرآن باشدکه قایم باخودست وان‌عرض‌باشدکه فرع‌او شدست[1]

(مثنوی، چاپ نیکلسون، دفترچهارم، بیت ۷۰۸)

مولوی ازاین‌تعریف‌چنین‌نتیجه می‌گیردکه فقط روح° جوهراست وهمهٔ جهانِ ظاهر مجموعه‌ای ازاعراض‌آن‌است.[2] لیکن جهانِ ظاهر از پدیده‌های جسمانی ونفسانی تشکیل شده است. برای رسیدن به‌جان پاك نخستین قدم بریدن ازعالم جسمانیِ خارج ازوجودِ خود، وقدم دوم‌جدا شدن ازجنبهٔ عینی‌خودحیاتِ نفسانی‌است. جان‌پاك را باهیچیك ازجنبه-

---

۱) درجای دیگرمی‌گوید: جوهرست انسان وچرخ اورا عرض.

۲) پس‌بود دل جوهر وعالَم عرض سایهٔ دل چون بوَد دل راغرض

(مثنوی، چاپ نیکلسون، دفترسوم، بیت ۲۲۶۶)

های عینی آن نمی‌توان یکی دانست. مادّی وجودرا باماده وپدیده‌های آن یکی می‌شمارد، و فلسفه به طور کلی بدان‌سو گرایش دارد که روح را با معرفت عقلانی اینهمانی دهد.

ظاهراً این انتزاع در همهٔ دستگاههای مهم عرفان فلسفی عاملی مشترك است. شانکاراُچاریا[1] در دستگاه فلسفی ودانتای خود، و افلوطین در تلاش خویش برای رسیدن به احد لایوصف، دقیقاً ازیك شیوهٔ انتزاعی پیروی می کنند. ابیات زیر شاهد بارزی است برای این معنی که مولوی ازذات الهی مفهوم نفیی دارد نه اثباتی.[2]

گر توهم می کند او عشق ذات | ذات نبود وهم اسماء وصفات
وهم زاییده ز اوصاف وحدست | حق نزاییدست او لَم یولَدست[3]

و دراشاره به خطای انسان دریکی شمردن خود یا جزخود باهرجنبهٔ عینی ازحیات خویش می گوید:

ای تو در پیکار خودرا باخته | دیگران را تو زخود نشناخته

---

۱) Shankaracharya یا Shankara برهمن شیوایی و شارح شهیر «سوتره‌ها» و صاحب فلسفهٔ «ودانتا»ست، در مالابار متولد شده وظاهراً در نیمهٔ دوم قرن هشتم و آغاز قرن نهم میلادی می‌زیسته است. در شرینگری (میسور) معبد وصومعه‌ای ساخت. نظریهٔ او مبتنی‌است برردّثنویّت کاملی که در آن برهمن رکن اساسی و مطلق است و با جان فردی (اتمن) یکی است. به نظراو طبیعت چیزی نیست جزحاصل وهم وخیال. ـ مترجمان.

۲) مراد این‌است که ازراه نفی‌اوصاف به‌او می‌رسد نه ازراه اثبات اوصاف. ـ مترجمان.

۳) مثنوی، چاپ نیکلسون، دفتراول، ابیات ۲۷۵۷و۲۷۵۸.

تو به‌هرصورت که آبی بیستی   که‌منم این، والله آن‌تو نیستی[۱]

این فکر که بارها وبارها توسط مولوی تکرار وبرآن تکیه‌می‌شود چنان شباهت نظرگیری ازلحاظ معنی و بیان، با دستگاه فلسفی هندی «ودانتا» داردکه مارا برآن می‌دارد تا دراینجا قسمتی ازدرآمد شانکارا را برشرح ودانتا نقل‌کنیم:

پس شك نیست‌که بود یکی دردیگری صدق نمی‌کند وبدین ترتیب می‌توان نتیجه‌گرفت که حالات نفسانی یکی نزد دیگری یافته نمی‌شود. حاصل‌آنکه عالمِ نمود را نمی‌توان به عالمِ بود منتقل‌کرد و برعکس، یعنی انتقال جوهر و کیفیات آن به عرض منطقاً خطاست.

بااینحال راست‌وناراست توأمان(امور عینی‌و ذهنی)که بر معرفت‌نادرست‌مبتنی‌است درذات‌انسان وجوددارد وانسان جوهر وعرض‌را به‌جای یکدیگر می‌گیرد، این‌دو باآنکه مطلقاً متفاوتند، اما انسان این تمیز را درنمی‌یابد ومی‌گوید: این منم، این ازآن من است.

هنگامی‌که کسی درصحبت ازخوشبختی زن وفرزند خویش می‌گوید : برمن خوش (یا ناخوش) می‌گذرد ، ازین راه کیفیات اشیاء بیرون ازخود را به‌خویشتن انتقال می‌دهد. به همین نحو وقتی می‌گوید: من‌فربهم، من لاغرم، من‌سفیدم، من می‌ایستم، من می‌روم، من می‌جهم، حالات نفسانی خود یعنی، خواست، آرزو، تردید، تصمیم‌وجزآن رابه خارج ازخویش‌انتقال‌می‌دهد.[۲]

---

۱) ایضاً، دفترچهارم، ابیات ۸۰۳ و۸۰۴.

2) Paul Deussen, *Das System des Vedanta*, vierte ant. pp. 49, 55, 57 (Leipzig, 1923).

در ارتباط با این مفاهیم بنیادی «ودانتا» دویسن (Deussen) با مقایسهٔ آنها با نقادی عقل مطلق کانت اظهارنظرهایی می‌کند که برساختمان اندیشهٔ مولوی پرتو افکنده ارزشهای ویژهٔ آن را می‌نمایاند. دویسن می‌گوید: «این تحلیل کانت درواقع زیربنای علمی‌وواقعی دستگاه‌فلسفی ودانتاست». و آنگاه به این هنر ویژهٔ کانت اشاره می‌کند که از طریقی کاملا متفاوت به همان حقیقت رسیده است. او می‌گوید: «مهمترین کشف کانت این‌است که سه اصل زمان، مکان وعلیت را چیزی جزاشکال مختلف تعبیر ازجوهر کل جهانی نمی‌داند.» لیکن پیش‌از این دیدیم که مولوی ازطریقی کاملاجدا از راه کانت، دربارهٔزمان ومکان وعلیت دقیقاً به همان‌نتیجهٔ مهم‌می‌رسدکه بعدها کانت رسیده است، هرچند درمولوی، ازآنجاکه هدف صرفاً منطقی و دانش‌شناختی نداشته، آن استواری تام کانت دیده نمی‌شود.

۳. مسئلهٔ خلقت

در جهان‌بینی مولوی عالم مجسم وعینی مادّیون وجود مستقلی ندارد. در نظر وی عالم عینی پشت آینه‌ای است که روی آن جان‌است،[۱] سمٰوات تجسم اندیشه‌های متعالی انسان‌اند و جسم وسیله‌ای است که به خاطرروح وبرای برآوردن نیازهای آن ساخته شده است. بنابراین تکیه کردن بر وحدت لایتجزای روح به‌این نتیجهٔ مألوف می‌انجامد که عالَم جسم است وخدا روح آن. لیکن چنانکه می‌دانیم تصور مولوی ازعالمِ روح بدان اندازه مونیستی (یک بُنی) یا پانتئیستی (همه‌خدایی) نیست که منکر کثرت ارواح و یاموناد (جوهرفرد روحانی)هایی گردد که تاحدی دارای وجودی یگانه ونسبتاً مستقل هستند. فهم‌این موضوع که مولوی

---

۱) آیینه‌ای کردم عیان رویش دل و پشتش جهان

پس بود دل جوهر وعالَم عرض　　　سایهٔ دل چون بود دل‌راغرض

(مثنوی، چاپ نیکلسون، دفترسوم، بیت ۲۲۶۶)

باده از ما مست شد نی ما ازو　　　قالب ازما هست‌شد نی‌ما ازو

(همانجا، دفتراول، بیت ۱۸۱۲)

جوهرست‌انسان وچرخ‌اورا عرض　　　جمله فرع و پایه‌اند و اوغرض

(همانجا، دفترپنجم، بیت ۳۵۷۵)

چگونه به اصل کثرت ارواح و رابطهٔ آنها با روح مطلق می‌نگرد حائز کمال اهمیت است. نباید فراموش کرد که مولوی تلاش آنهارا که خواسته‌اند این مسائل را از طریق مقولات فهم بشری حل کنند مطلقاً رد می کند، و به صراحت می گوید که یگانه مابعدالطبیعهٔ ممکن مابعدالطبیعهٔ رمزها وتمثیلهاست. بااین حال این رموز و اشارات را نباید چندان جدی گرفت. مولوی مارا ازآن برحذر می‌دارد که معنای لفظی آنها را مراد بگیریم.

درسیر تاریخی فلسفه و دین دربارهٔ رابطهٔ ارواح با روح مطلق سه شیوهٔ نگرش به‌وجود آمد: خلق (آفرینش) و تکوین (پیدایش) وصدور. مفهوم خلق به طورکلی خصیصهٔ تفکرسامی‌است، مفهوم تکوین با آیین فرزندی‌خدا بیان شد، ونظریهٔ صدور در دستگاه فلسفی افلوطین‌به طرزی پرشکوه عرضه گردید. اما مولوی این جمله را ازنوع مجاز و استعاره می‌شمارد، هرچند دل‌آگاهانی‌که این مفاهیم را پدیدآورده‌اند آنها را جدی‌ترین واقعیات شمرده‌اند.

مفهوم‌خلق براختلاف ماهیت‌خدا و ارواحِ مخلوق تأکید می کند وفرق این‌دورا نظیر فرق میان ساعت و ساعت‌ساز می‌داند و رابطهٔ میان صانع ومصنوع را به ذهن متبادر می‌سازد. لیکن مفهوم تکوین وحدت ماهوی مولِّد (زاینده) ومولَّد (زاده شده) را القاء می کند و رابطهٔ میان خدا وروح را بارابطهٔ میان‌پدر ومادر وفرزندان‌آنها قیاس‌می کند.[1] اما

۱) باید توجه داشت‌که این سه نظریه یکدیگر را رد نمی‌کنند و پذیرفتن هرسهٔ آنها درعین‌حال ممکن است. این نظریه‌ها احتمالا سه تصویر از همان رابطهٔ نامفهوم نهایی هستند ومولوی هرسهٔ آنها را به‌کار می گیرد. مفهوم صدور بلاشك ریشهٔ نوافلاطونی دارد، اما درمیان صوفیان دستخوش‌تفسیر-های گوناگون شده است. مثلا مولوی آن را چنین تعبیر می کند که:

←

ویژگی تصورصدور، هرچندالقاگر وحدت هویت‌است، نفیِ وجودِ اراده است مثل لبریز شدن‌آب ازجام یا فیضان نور ازجسم نورانی به‌ضرورت طبیعی. امامی‌توان آن‌را به‌طرزی‌دیگرتعبیرکرد. مفهوم‌خلق برتعالیِ خالق نسبت‌به‌مخلوق‌تکیه می‌کند، ومفهوم‌صدور برحضورخالق درمخلوق؛ و مفهوم‌تکوین‌وزایش، که درعین‌حال‌هم متضمن‌ناهمانندی‌است‌وهم‌متضمن همانندی، ظاهراً به نحوی تعالی و کیفیت حضور را با هم تلفیق می‌نماید.

قرآن دراین‌مورد فقط‌به تکرارداستان خلقت تورات بااندك تغییرـ هایی بسنده‌کرده است. اما ظاهراً مسئلهٔ شرف روح انسان نمی‌توانست

یك گوهری چوبیضا، جوشید و گشت دریا
کف‌کرد و کف زمین شد وز دود او سما شد
الحق نهان سپاهی پوشید پادشاهی
هر لحظه حمله آورد، آنکه به اصل وا شد
گرچه ز ما نهان شد در عالمی روان شد
تا نیستش نخوانی! گر از نظر جدا شد
گرچه صدف ز ساحل قطره ربود و گم شد
در بحر جوید او را غوّاص کاشنا شد
(دیوان شمس تبریزی، چاپ نیکلسون، ص۳۳۴)

وگاهی صوفیان‌صدوربه معنای فیضان‌خودبخودی را به شوق جمال به جلوه‌گری تعبیر کرده‌اند. حدیث مشهور کُنْتُ کَنْزاً مَخْفیاًفَأَحْبَبْتُ اَنْ اُعْرَفَ فَخَلَقْتُ الخَلْقَ لِکَیْ اُعْرَفَ را اساس منظومهٔ «یوسف و زلیخا» قرار می‌دهد.

امرسون Emerson نویسندهٔ عارف و شاعرآمریکایی حدیث فوق را به مفهوم صدوری‌آن دریکی‌ازاشعارش چنین می‌آوردکه:

من گوهری پنهان بودم
پرتو درخشانم مرا آشکار ساخت

برای همیشه این‌را برتابد که همچون کالایی مصنوع باشد. از این‌رو دیانت یهودی تصور بسیار بارور دیگری را پیش‌آورد که انسان هرچند مخلوق است اما مخلوقی است که خدا او را به صورت خویش آفریده است. در اینجا ما اختلاط بسیار جالبی ازمفاهیم «خلق» و «تکوین» می‌یابیم که برمعنی شباهت میان فرزند و پدر تأکید می‌کند. این رأی منبعث از ضرورت اجتناب‌ناپذیر حاکم برذهن بشری است زیرا هرسه کیش بزرگ سامی باوجود اختلافهایی که با هم دارند در این نکته متفقند. این رأی که دردیانت یهود نشأت گرفت، دردیانت مسیح به صورت این عقیده درآمد که عیسی فرزند خداست، ودراسلام درقالب یك حدیث ظاهرشد.[1]

این تصور برای صوفیه جاذبه‌ای خاص داشت. صوفی نمی‌توانست خودرا بانظرساده‌لوحانهٔ «خلق» راضی کند وازین‌رومی کوشید تابه‌طریقی آن را تعدیل نماید. شاید جنبه‌هایی ازانسان نمودی ومخلوق باشد، اما بااینهمه دراو چیزی هست، روح یا روح روح‌او یا جوهر او، که ازلی و الهی وبه‌طریقی باذات‌خدا یگانه است.[2] اکنون این‌سؤال پیش‌می‌آید که: آیا می‌توان چنین تصوری از «خلق» را از قرآن استنباط کرد؟[3]

به رغم این حقیقت که قرآن عموماً تعبیر «خلق» را بکار می‌برد،

---

۱) خَلَقَ‌الانسانَ عَلیٰ صورته. (در احادیث مثنوی بدیع‌الزمان فروزانفر: خَلَقَ‌اللهُ آدم علیٰ صورته؛ امیر کبیر، ص۱۱۵. ـ.مترجمان).

۲) من آن روز بودم که اسما نبود نشان از وجود مسمّیٰ نبود
ز ما شد مسمّیٰ و اسما پدید ازآن روز کانجا من‌وما نبود
(غزل ۱۷، برگزیدهٔ غزلهای شمس، به اهتمام نیکلسون)

۳) فَاِذا سَوَّیتُهُ ونَفَختُ فیهِ مِن‌روحی فقَعوا لَهُ ساجِدین (۲۹/۱۵).

جواب این سؤال باید مثبت باشد. جرثومهٔ این تصور مانند دیگر مفاهیم تصوف در قرآن یافت می‌شود. قرآن دربارهٔ خلقت انسان چنین می‌آورد که «خداوند ازروح خویش درآدم دمید»[۱]. بر پایهٔ این نصّ برای اظهار این معنی که جان در وجود انسان همان روح خداست نیازی به نیروی تخیل برجسته یا مهارت زیاد در تأویل نیست. علاوه براین قرآن مقام انسان را به‌چنان درجه‌ای رسانیده است که تمیز او از خدا آسان نیست. درکنار اصرار انعطاف ناپذیر یکتاپرستان که می‌گویند سجده کردن دربرابر هرموجودی بجزخدا گناه است می‌بینیم که خدا از فرشتگان می‌خواهد تا انسان را سجده کنند، و عدم اطاعت ازاین امر یگانه دلیل سقوط ابلیس بوده است.[۲] و آنگاه درآیات بیشمار می‌خوانیم که چگونه عالَم برای خدمت به انسان ساخته شده است.[۳] وگاه یکی از اعمال خاصّ انسان با عمل خدا یکی گرفته می‌شود. براین اساس عارفان این نظر را پرورش داده‌اند که ارادهٔ انسانی وارادهٔ الهی می‌توانند یکی شوند به صورتی که بتوان گفت فرد ازخودیِ خود عاری شده‌است. از وحدت اراده تا وحدت

---

۱) ثُمَّ سَوّاهُ ونَفَخَ فیهِ مِنْ روحِهِ و جَعَلَ لَکُمُ السَّمْعَ والأبصارَ والأفئِدَةَ قَلیلاً ما تَشْکُرونَ. (قرآن کریم ، ۸/۳۲) .

۲) فسجدَ المَلائکةُ کُلُّهم اجمعونَ الا ابلیسَ اسْتَکْبَرَ وکانَ مِنَ الکافرین . قالَ اَنَا خَیْرٌ مِنْهُ خَلَقْتَنی مِنْ نارٍ و خَلَقْتَهُ مِنْ طینٍ. قالَ فاخْرُجْ مِنْها فَاِنَّکَ رَجیمٌ. (قرآن کریم، ۷۳/۳۸، ۷۴، ۷۸).ـ مترجمان.

۳) و سَخَّرَلَکُمُ اللَّیلَ و النَّهارَ والشَّمْسَ والقمرَ والنُّجومُ مُسَخَّراتٌ بِأمْرِهِ اِنَّ فی‌ذلِکَ لَآیاتٍ لِقَوْمٍ یَعْقِلونَ (قرآن کریم ، ۱۲/۱۶) .

جوهر، فاصله‌یك قدم‌بیش‌نیست. وهمین اعتقاد بروحدت است‌که باعث رواج احادیثی چون تَخَلَّقوا بأخلاق‌الله و اَلْمُؤمِنُ یَنْظُرُ بنورالله[1] شد. این‌رأی‌درغرب باآیین‌فکری‌مالبرانش‌که «ماهمه چیزرا درخدا می‌بینیم» پرورش‌خاص یافت. مابه‌آنچه درمورد بقیهٔ مخلوقات‌گفته می‌شودتوجهی نداریم. اما مسلماً جریانی‌که منجر به ایجاد روح انسانی شد بیشتر به تکوین و زایش یا صورت خاصی ازآن‌که تجسد خوانده می‌شود شباهت دارد. نخستین‌کسی‌که درتاریخ تصوّف نظریهٔ وحدت انسان و خدا را بیان‌کرد حلاج بود[2] که دراین راه جان باخت. زیرا هرچند استخراج این معنی از قرآن میسربود اما بااعتقاد سنیانهٔ قرون نخستین مغایرت داشت. بااین حال این‌رأی چنان واقعی و افسون‌کننده بودکه به‌جای آنکه باحلاّج بمیرد خصوصیّت مشترك صوفیان پاك اعتقاد هم گردید. از آن‌پس صوفیان هیچگاه درحقّانیت گفتهٔ‌حلاج شك نکردند وهرچندبعضی برآن بودندکه اسرارنمی‌باید هویدا می‌شد، اما چون رازفاش‌گشت و از

---

۱) صورت کامل این‌حدیث چنین‌است: اتّقوا فَراسةَالمُؤْمن فَانَّهُ یَنظُرُبنورالله. حدیث دیگری‌که درتصوف ازآن استفاده شده عبارت استُ از:قال‌الله تعالی: لایَزالُ العبدُ یتقَرَّبُ الیَّ بالنَّوافل حَتّی اُحِبَّهُ فاذا اَحبَبْتُهُ کُنتُ سَمعَهُ‌الَّذی یَسْمَعُ به و بَصرهُ‌الَّذی یُبصِرُ به (ازابوهریره ←بخاری) غزالی این‌حدیث را در فصل «بیان محبةالله للعبد» درکتاب «احیاء علوم‌الدین»، ص ۲۸۱ آورده است.

۲) سُبْحانَ مَنْ أظْهَرَ ناسوتَه سرّ سنا لا هوته‌الثاقِب
ثُمَّ بَدا لخَلْقه ظاهرا فی‌صورة‌الآکل‌والشّارب
(کتاب‌الطواسین، تصحیح ماسینیون، پاریس،ص ۱۳۰).

پرده برون افتاد، درجریانات فکری اسلام ازهمان زمان تجلی یافت.

معنی «صدور» با فلسفهٔ نوافلاطونی، که گاه جامهٔ سامی «خلق» برآن می‌پوشانیدند، درتصوف واردشد، چنانکه فی‌المثل عقل کل به‌جای آنکه نخستین صادر از عقل مطلق تعریف شود، به صورت حدیثی کاملا مجعول شکل گرفت، که اَوَّلُ ما خَلَقَ اللهُ العَقْلُ ـ نخستین چیزی که خدا آفرید عقل بود.[۱] فلسفهٔ «نوافلاطونی‌ـارسطویی»، که اخوان‌الصفا مبانی فلسفهٔ خودرا برآن نهادند، به طریق خاص‌خویش قائل به وحدت نهایی انسان وخداست ونظریهٔ سادهٔ غیر متافیزیکی قرآنی بازگشت به سوی خدا را به منزلهٔ رجوع روح به وحدت مطلقی که ازآن صادرشده بود تأویل می‌کند.[۲]

جهان‌بینی‌مولوی، هرچند تمام عناصرفوق‌الذکررا درخودپذیرفته، بااینهمه نمی‌توان آن‌را باهیچیك ازآن عناصریکی دانست. اوبه تعبیرهایی‌قاطع می‌گویدکه تعالی نفس‌انسان، که جوهرواقعی و ابدی اوست، مخلوق نیست وچون مخلوق نیست وواقعی‌است پس الهی است، وما

۱) گلدتسیهر Goldziher کاملا حق داردکه این‌حدیث را شاهد بارزظهور فلسفهٔ نوافلاطونی در قالب حدیث‌نبوی تلقّی می‌کند.

Zeitschrift fur Assyriologie (Strassburg, 1909), p. 317

۲) انالله وِ انااليه راجعون. این تصور که روح انسان ازخدا صادر شد و الزاماً باید به‌آن بازگردد تصوری است که می‌توان‌آن را به‌آسانی ازترکیب انالله وانااليه راجعون با ضرب‌المثل عربی کل شیء یرجع الی اصله، به‌دست آورد. از همین‌جاست که مولوی اشتیاق خویش را به رسیدن به خدا چنین توصیف می‌کند:

هرکسی کودورماند ازاصل‌خویش　　بازجوید روزگار وصل‌خویش

نمی‌دانیم که این نفس چگونه ازوحدت نخستین خویش جدا افتاده است. جوهر وجدان مذهبی مولوی همان احساس یگانگی ودرد فراق است. خداوند سرچشمهٔ روح انسانی و اصل آن است.

روح برهبوط دردناك وبیان‌نشدنی خودواقف است. تمامی حیات، تلاشی است برای معرفت نفس، یعنی شناسایی یگانگی نخستین وبازگشت به اصل. زندگی سفرِ بازگشت است به جانب خدا، وجریان حرکت آن منطبق بافراگرد تکامل است، جمادی به‌نامی بدل می‌شود ونامی به‌حیوان وحیوان به انسان وانسان به موجود فوق انسانی، تا سرانجام به مبدأ برسند، واین تأویل پرشکوهی است از آیات قرآنی که هُوَالاوّلُ والآخِرُ ــ خدا آغازوانجام است، واِنّااِلَیْهِ راجِعونَ ــ بازگشت همه به‌سوی اوست.

مسئلهٔ نسبت کثرتِ ارواح با روح مطلق برای وجدان مذهبی دشواری عظیمی را پیش می‌آورد. هبوط ارواح معمولا به تفرید تعبیر می‌شود وبزرگترین گناه نزد صوفیه تفرّد است.[1] این امرباعث شده‌است که منتقدان تصوّف جملگی معتقد شوندکه تصوّر انجذاب همه چیز در مطلق ناشی ازاعتقاد به‌آیین یك‌بُنی ووحدت وجوداست. نظریهٔ صدور به‌ما قوسی نزولی و صعودی از دایرهٔ کامل وجود، ازمطلق بـه مطلق، ارزانی می‌داردکه ازنظر تشخص وتعین، ازهیچ به هیچ است، زیرا مطلق نه پذیرای کثرت است ونه پذیرای صفاتِ وتعینات.

نکو گویی نکو گفته‌ست در ذات که التوحیدُ اسقاطُ الاضافات[2]

---

۱) این ثنا گفتن زمن ترك ثناست کاین دلیل هستی و هستی خطاست
(مثنوی، چاپ نیکلسون، دفتراول، بیت ۵۱۷)

۲) فریدالدین محمد عطارنیشابوری: اسرارنامه، تصحیح دکترصادق گوهرین، ۱۳۳۸، ص ۴، بیت ۵۵. ــ مترجمان.

اما آنچه ما ازحیات دینی استنباط می‌کنیم تنها وقتی میسر است که روابط واقعی یا در درون مطلق یا بین مطلق و آنچه جز مطلق است ممکن باشد. مولوی براین اشکال واقف است و می‌کوشد تابه‌کمك نظریهٔ معرفتی خود ازآن فراتررود. اومی‌گوید که معانی کثرت وحضور وتعالی زادهٔ مقولات عقلی- زمان، مکان، علیّت و غیره- هستند. این مقولات نمودی هستند، نه درجوهر روح انسان مصداق دارند و نه در جوهرروح‌الهی، ونه دررابطهٔ متقابل‌آنها. مقولات‌مکانیِ وصل وجدایی، درعالم‌روح‌مصداق ندارند. عقل انسانی حتی در این‌حیات تجربی دارای جنبه‌های بی‌زمانی ولامکانی‌است.[۱]

درعالمِ روح کثرت ووحدت هردو واقعی‌اند ویگانگی آنها هم خود واقعیتی است، و این‌حقیقت به‌تجربه‌ای درمی‌آید که نمی‌توان‌آن‌را به‌زبان اعداد بیان‌کرد. دوشیء نمی‌توانند در مکانی واحد وجود داشته باشند اما دو اراده می‌توانند کاملا یکی‌شوند وعالیترین مثال‌آن‌استغراق وفنای تامّ ارادهٔ عاشق درارادهٔ معشوق است.

هستهٔ اصلی‌بینش‌مولوی‌دربارهٔزندگی‌بیشتر ازآنکه مسئلهٔ«خلق» باشد مسئلهٔ «تکامل» است. توجه به‌تلاش اوبرای‌آشتی‌دادن نظریهٔ«خلق» با مفاهیم تطوّر خود بسیارجالب است. اودراین باره به تمثیل متوسّل می‌گردد ومی‌گوید که هرچند انسان ازگِل خلق شده است، بااین وجود صورت وی به‌یکباره‌پدیدنیامد زیرا خدا با قدمهای تدریجی‌عمل‌می‌کند:

---

۱) عالم خلقست با سوی وجهات — بی‌جهت دان عالم امروصفات...
. . . بی‌تعلق‌نیست مخلوقی بدو — آن تعلق‌هست بی‌چون، ای‌عمو
زانکه فصل‌و وصل نبود در روان — غیر فصل و وصل نندیشدگمان
(مثنوی، چاپ نیکلسون، دفتر چهارم، ابیات ۳۶۹۲، ۳۶۹۵، ۳۶۹۶)

زانکه تدریج از سُنَنهای شه است.

صورت آدم نیز طی مدتی دراز تکمیل شد که در آن هرروز برابر با هزارسال بود: زین سحر تاآن سحر سالی هزار.

وچون سخن بدینجا رسید بهتراست که به بررسی دقیق تصوّر او ازتکامل بپردازیم که می‌بینیم دراینجابه طرزحیرت‌انگیزی برفرضیه‌های نو دراین باره سبقت گرفته است.

۴. تطور

یکی ازخصوصیات بارزمولوی این‌است که وی‌متفکری است کاملا قائل به تطوّر و ازاین جهت چنین می‌نماید که دارای دستگاهی فلسفی است وبا شیوه‌ای که این‌دستگاه را ترسیم می‌کند آن را محصول اصیل ذهن خویش می‌سازد، هرچند بی‌شك دراین مسئله چون سایر مسائل به اسلاف خویش نظر داشته است.

ارسطو یکی‌ازمعتقدان به تکامل بود. اواعتقاد داشت که هرموجود بالفعلی هم ماده است و هم صورت است ـ ماده است نسبت به صورت بالاترازخود وصورت است درمقایسه بامادهٔ دارای‌صورت اسفل، ماده‌ای که آن وجود بالفعل می‌کوشید درآن ماده خودرا تحقّق‌بخشد. جرثومه ومایهٔ اندیشهٔ تکاملی بیش‌از آنچه درفلسفهٔ ارسطو یافت شود در فلسفهٔ نوافلاطونیان دیده می‌شود که قائل به‌صدور از احد ازلی وابدی ورجوع به آن است.[1] اما اندیشهٔ مذهبی سامی ازاین مفهوم مطلقاً بیگانه بود. جهانشناسی هر سه دین سامی قائل به خلق از عدم است در مدت شش روز، ودرسراسر قرون‌وسطی‌مسیحیت‌براین اعتقاد بودکه ازآغازآفرینش

1) Uber Plotin, S. 110. R. Euken, *Lebenanschauungen der grossen Denker* (Berlin and Leipzig, 1922)

بیش‌از شش‌هزارسال نمی‌گذرد. قرآن با جرح و تعدیلهایی اساساً همین مفهوم را تکرار کرده است. بنابراین مطلقاً شکی نیست که ریشهٔ عقیدهٔ صدوری را درتفکر سامی نمی‌توان یافت. فلسفهٔ یونانی جهان را ابدی می‌داند اما قائل به هیچ حرکتی- به پیش وبه بالا- که حیات راجاودانه تکامل بخشد، نیست. اعتقاد به تکرار ابدی ادوار ظاهراً وجه مشترک شیوه‌های مختلف فکری یونان باستان بوده است.

دردستگاههای فلسفی هندی نیز هیچ دستگاهی یافت نمی‌شودکه به نحوی ازانحاء آیین فکری تطوری باشد.[۱] ظاهراً تناسخ‌ارواح تعیین کنندهٔ نحوهٔ‌نگرش به‌زندگی‌است. این نظریه‌بی‌شك حاوی عقیدهٔ استحالهٔ انواع است، اما مطلقاً درمقوله‌ای دیگر وجدا از اندیشهٔ تکامل طبیعی. انسان درنتیجهٔ اعمال خویش شاید باردیگر به صورت چهارپا یا مرغ و یا کرمی زاده شود. هرگزتصورهیچ‌تکامل مداومی‌از دانی به‌عالی دراین دستگاههای فلسفی وجود نداشته است.

افلوطین تنها اندیشمند باستانی است‌که جهان‌بینی‌اش قابل بسط یافتن به نظریهٔ تطور بود. اوبه سلسلهٔ مداوم حیات اعتقاد داشت، به سلسله‌مراتبی ازوجودکه ازمبدأ یکتا صادرمی‌شوند وهرمرتبهٔ‌آن در زیر مرتبهٔ بالاترواقع شده است. لیکن‌حتی‌پست‌ترین آنها، به‌اعتباراصل‌آسمانی خود، می‌کوشد تا به‌آن بازگردد. بنابراین درسراسرعالم حرکتی مداوم و دَوْری ازصیرورت دانی به عالی وعالی به دانی وجود دارد. اما این صیرورت‌دایمی‌عالم که مبدأ ومقصدش خداست درنظر افلوطین‌فراگردی

1) Deussen's *Vedanta*, Leipzig Brockhaus(1923); *Six Systems of Indian Philosophy* by Max Muller .

درزمان نیست. اودرعالم ظاهرمعتقد به تکرار ابدی سلسله‌های بی‌نهایتی از ادوار مشابه بود. بااین‌همه درمراتب متداوم و متدرج وجود به‌نظم و سلسله‌مراتبی قائل‌است. هرموجودی‌مکان‌ثابت خویش‌را دارد و تنهادر این‌مکان ثابت است که سهم خویش را ازحیات وکمال می‌گیرد، سهمی که وجودعالیتر از او به‌اومی‌بخشد، واوبه‌نوبهٔ خودبایدبه‌وجود بلافاصله پایینتر ازخود ببخشد.[1] اما افلوطین به‌رغم این‌نظریه به تبدّل‌موجودات اعتقادنداشت وجایگاه هرموجودرا ثابت می‌دانست. گام بعدی درمحدودهٔ اسلام‌درقرن‌دهم‌میلادی به‌وسیلهٔ اخوان‌الصفا[2] که دستگاه‌فکریشان‌تلفیقی ازمذهب ارسطویی و مذهب نوافلاطونی بود برداشته شد.

آنها به‌کمک تخیّل‌فلسفی نظریهٔ تطوّر را بسط دادند و دراین راه پیشقدمان داروین و اسپنسر شدند. در اقوال دو اندیشمند دیگر اسلامی نیز به‌این نظریه برمی‌خوریم. نظّام[3] چنین می‌اندیشید که خَلق تنها یکبار

۱) باید توجه داشت کـه نظریهٔ فلسفی سلسله‌مراتب مبنای ایجاد سلسله‌مراتب صوری‌ومعنوی درکلیسای کاتولیک گردید. اسلام‌آن‌را منسوخ کرد اما صوفیان کـه حتی تا امروز معتقدان سرسخت سلسله‌مراتب معنوی و اصدقا واقطاب وابدال وجزآنان هستندآن را ازسر گرفتند.

۲) پنجاه‌ویك رسالهٔ اخوان‌الصفا به وسیلهٔ انجمن‌آسیایی بنگال‌چاپ و منتشر شده است. رسالهٔ مشهوری به قلم دیتریچی Dietrici در ارتباط با نظریهٔ تکاملی اخوان‌الصفا به نام داروینیسم درقرن دهم وقرن نوزدهم میلادی *Der Darwinismus in 10 und 19 Jahrhundert* (لایپزیگ ۱۸۷۸) منتشر شده است.

۳) نظّام معلّم و ملازم مأمون خلیفه عباسی بود. صاحبان تراجم همگی‌ازاو به عنوان‌مردی علامه اما معتزلی و بدعت‌گر دردین یادکرده‌اند، شهرستانی ←

با امکانات واستعدادهای بی‌نهایت روی داده است. همهٔ اجزاء عالم که تاکنون به وجودآمده یا ازین پس‌موجود خواهند شد ـ جمادات، نباتات، جانوران‌وانسان‌ـ درمادهٔ اصلی خلقت کامن بوده وبالقوه وجود داشته‌اند. آنها جزتحقیق تدریجی آن استعدادهای کامن چیزی نیستند. حال وآینده درحقیقت گشوده شدن طومار گذشته است.

پیش از مولوی روشنترین بیان این نظریه در آثار ابن مسکویه[۱] دیده شده است: تجمع مواد اولیهٔ عالم جماد را به وجود آورد؛ مادهٔ غیرآلی به پسترین نوع حیات نباتی مثل علف تبدیل شدکه خودروست؛ سپس حیات نباتی پست به حداعلای زندگی نباتی بدل گردیدکه در آن اجزاء گوناگون شاخه وبرگ وگل و میوه هست؛ ودرخت تکامل یافته سازمان آلی کاملی شدکه در آن برخی از خواص حیوانی چون تمایز میان جنس نر وماده ظاهر گردید؛ درمرحلهٔ انتقالی ازنبات به حیوان بعضی از موجودات آلی را مثل مرجان می‌بینیم که به هردوعالم تعلق دارند؛ در آستانهٔ حیوانیت تنها وجه تمایز میان کرمها ونباتات حرکت ارادی است، ابتدا فقط حس بساوایی پرورش یافت که درطی جریان تطور به صورت حواس گوناگون درآمد؛ اندکی ازخواص انسانی درمیمون ظاهر شدکه

می گوید: و قدطالعَ کثیراً من کتبِ فلاسفة وخَلَّطَ کلامَهُم بکلامِ المُعْتَزِلَةَ. الملل والنحل تألیف عبدالکریم شهرستانی وَنیز:

Boer, *Geschichte der Philosophie in Islam*

و همچنین:

D.B. MacDonald, *Muslim Theology, Jurisprudence and Constitutional Theory*, p.141 (London, Routledge & Sons).

۱) شبلی در علم‌الکلام (مطبعهٔ انوارالمطابیع ـ لکنهو) این نظریه را از قول ابن‌مسکویه نقل می کند.

به‌تدریج قامتش راست گردید و مثل انسان قدرت فهم دراو پرورده شد؛ دراینجا بودکه حیوانیت به پایان رسید وانسانیت آغازگردید.

اکنون باید دیدکه چگونه مولوی مفاهیم مذکور را، که به‌گمان ما بخوبی باآنها آشنایی داشته، هضم و از نو اظهار کرده و پرورش داده است. به نظراو نیز پسترین صورت حیات ماده است. اودربارهٔ منشأیا ماهیت ماده نظریه‌ای فلسفی یاعلمی ندارد. به نظروی هیچ چیزمرده نیست، ماده هم صورتی ازحیات است[1]، هرچند پسترین صورت حیاتی است که می‌شناسیم، ولی آیا ماده وجودی مستقل ازذهن دارد؟ نه. مولوی ذهن-گرایی تمام عیار است. عالم به نظر وی چیزی جزصورت ظاهری وکدر معنی نیست. چون خدا خواست تجلی کندآینه‌ای ساخت که روی آن جان است وپشتش جهان.[2] جسم محصول جان است نه جان محصول جسم. در عالم ظاهر، ماده نخستین صورت وجود بود یا شاید بتوان این طور گفت که جانْ موجودیتِ خودرا به صورتِ ماده‌ای آغازکرد شامل جوهرهای فردی که خودآگاهی بس ضعیفی داشتند، ودورانی بس دراز به همین سان به سربرد وبی‌اراده واختیار به این سو وآن سوکشیده شد،[3] وبه صورت

---

۱) باد وخاك وآب وآتش بنده‌اند — بامن وتو مرده باحق زنده‌اند
(مثنوی، چاپ نیکلسون، دفتراول ، بیت ۸۳۸)
ونیز :
باده در جوشش گدای جوش ماست — چرخ درگردش گدای هوش ماست
بـاده از ما مست شد نی‌مـا ازو — قالب از ما هست شد نی‌ما ازو
(همانجا ، ابیات ۱۸۱۲ - ۱۸۱۱)

۲) آینه‌کردم عیان رویش دل وپشتش جهان

۳) صدهزاران سال بودم درمطار — همچو ذرات هوا بی‌اختیار
(همانجا ،دفترششم ، بیت ۲۲۰)

آتش و آب و ابر و باد زندگی کرد تا به مرحلهٔ بالاتر عروج نمود، به مرحلهٔ زندگی نباتی.[۱] دانش مولوی درمورد چگونگی این گذار به کمی دانش امروزی است. مطابق با تعلیمات وی تنها یك راه برای صعود از مرحله‌ای پستتر به مرحلهٔ بالاتر وجود دارد و آن اینکه دانی بدل مایتحلّل عالی شود. مولوی پی در پی مثالهایی می‌آورد که ماده چون بدل مایتحلّل نبات شود زندگی آلی می‌یابد و نبات چون بدل مایتحلّل حیوان شد به زندگی حیوانی می‌رسد... بنابراین برای اینکه ماده را به مرحلهٔ بالاتر صعود دهد باید بپذیرد که همیشه نباتی وجود داشته است. از آنجاکه

---

۱) آمده اول به اقلیم جماد — وز جمادی در نباتی اوفتاد
سالها اندر نباتی عمر کرد — وز جمادی یاد ناورد از نبرد
وز نباتی چون به‌حیوانی فتاد — نامدش حال نباتی هیچ یاد
جز همین میلی که دارد سوی آن — خاصه در وقت بهار ضیمران
همچو میل کودکان با مادران — سرّ میل خود نداند در لبان
باز از حیوان سوی انسانیش — می‌کشید آن خالقی که دانیش
همچنین اقلیم تا اقلیم رفت — تا شد اکنون عاقل و دانا و زفت
عقلهای اولینش یاد نیست — هم ازین عقلش تحول کردنیست
تا رهد زین عقل پرحرص و طلب — صد هزاران عقل بیند بوالعجب

(همانجا ، دفترچهارم، ابیات ۳۶۴۱ - ۳۶۳۷ و ۳۶۴۹ - ۳۶۴۶)

ونیز: از جمادی مردم و نامی شدم — وز نما مردم ز حیوان سرزدم
مردم از حیوانی و آدم شدم — پس چه ترسم، کی زمردن کم شدم؟
حملهٔ دیگر بمیرم از بشر — تا برآرم از ملایك بال و پر
...بار دیگر از ملك پران شوم — آنچه اندر وهم ناید آن شوم
پس عدم گردم عدم چون ارغنون — گویدم کانّا الیه راجعون

(همانجا، دفترسوم، ابیات ۳۹۰۶ - ۳۹۰۱)

مقصود علمی نداشته، چنین سؤالی را نه پیش کشیده و نه کوشیده است به آن جواب دهد. اما در نظریهٔ خَلقِ او عناصر دیگری هستند که احتمالاً در فهم چگونگی این انتقال به او کمك می کرده‌اند. مولوی در مقام متفکری غایت‌گرا معتقد است که احتیاج نه تنها مادر اختراع است بلکه مادرِ خَلق هم هست، حتی خدا اگر نیازی درونی ومقاومت‌ناپذیر وادارش نمی کرد، آسمان وزمین را نمی‌آفرید. او به‌عکس داروین به انتخاب طبیعی غیر-ارادی ومکانیکی اعتقاد ندارد. گویی که مولوی پیش از برگسون از این معنی آگاهی داشته که تطوّر خلّاق است. جذبهٔ حیاتی [1]، شوق زندگیِ والاتر و سرشارتر، اندامهای تازه می آفریند.[2] در نظر مولوی هم حیات چیزی نیست مگر حاصل شوق به‌زندگی، وحیات هروقت جهاز فعلی، اورا ارضا نکند خواهشهای تازه‌ای می آفریند که برای ارضای آنها اندامهای تازه‌ای به‌وجود می‌آیند. برپایهٔ این نظریهٔ حیات، ماده می‌تواند به‌انگیزه‌ای درونی برای کسب زندگی سرشارتر به‌صورت گیاهی پست تبلور وسازمان یابد. آنگاه انتقالی دیگر

---

۱) هانری برگسون، فیلسوف قرن نوزدهم فرانسه اعتقاد دارد که در طبیعت نیرویی یافت می‌شود که آن‌را به‌سوی حیات می کشاند وآن قوه را به‌نام Elan vital (جذبه یا نشاط حیاتی) می‌نامد. (محمدعلی فروغی، سیرحکمت در اروپا چاپ زوار، ج۳، ص۱۸۰) .- مترجمان .

۲) زآنکه بی‌حاجت خداوند عزیز / می‌نبخشد هیچ کس را هیچ چیز
ور نبودی حاجت افلاك هم / هفت گردون ناوریدی از عدم
آفتاب و ماه واین استارگان / جز به حاجت کی پدید آید عیان
پس کمند هستها حاجت بود / قدر حاجت مرد را آلت بود
پس چو حاجت شد کمند هستها / قدر حاجت می‌رسد ازحق عطا
پس بیفزا حاجت ای‌محتاج زود / تا بجوشد در کرم دریای جود
(مثنوی ، چاپ نیکلسون، دفتردوم، ابیات ۳۲۷۴ و۳۲۸۰ - ۳۲۷۷)

از زندگی گیاهی به زندگی حیوانی و سپس از حیوانی به انسانی پیش می‌آید.

درتطور ازماده به‌انسان تمامی‌نظریهٔ مولوی، براستی، گویی‌نوعی پیش‌آگاهی از داروینیسم بوده‌است وازاین‌رو، گروهی ازداروینیستهای انگلیسی باشعف بسیارابیات معروف اورا دربارهٔ تطورنقل‌می‌کنند.[1] از نادرترین پدیده‌ها درتاریخ اندیشهٔ بشری این‌است‌که عارفی دانشمندان وفلاسفه را راه بنماید. اما عارف کارخویش را باطبیعت‌گرایی نه‌آغاز ونه ختم می‌کند. ماده‌ای‌که آغازکاراوست غیراز مادهٔ مادیون یا داروینیستهاست. ماده درآغاز تنهاصورت‌ظاهرروح بود، ماده‌بیشترعبارت بود از موناد(جوهرفرد روحانی) لایب‌نیتس تاآتم‌ها (ذره‌های‌لایتجزا)ی ذیمقراطیس. دیگراینکه داروین به‌انسان ختم‌می‌کند اما مولوی درآنجا متوقف نمی‌شود. همچنین‌عارفان ودانشمندان دربارهٔ نیروهایی‌که به‌این تطوررهنمون‌اندموافقت‌ندارند. نظریهٔ‌داروین‌همان‌تنازع بقا، تبدل‌اتفاقی وانتخاب طبیعی‌است. درمورد توصیف تنازع بقا زیرکانه‌ترین بیانها را درمثنوی می‌توان یافت.[2] تمام زندگی میدان جنگ است، جنگ همه

---

۱) فی‌المثل کلاد Clodd درکتاب خود به نام تطوّر *Evolution* .

۲)

این‌جهان‌جنگ‌است‌کل‌چون بنگری	ذره با ذره چو دین با کافری
جنگ فعلی هست‌از جنگ نهان	زین تخالف آن‌تخالف را بدان
جنگ طبعی‌جنگ فعلی جنگ قول	در میان جزوها حربیست هول
این جهان زین‌جنگ قایم‌می‌بود	در عناصر درنگرتا حل شود
پس بنای خلق بر اضداد بود	لاجرم ما جنگییم از ضرّ و سود
هست احوالم خلاف همدگر	هریکی باهم مخالف در اثر

←

چیز باهمه چیز، هرذره‌ای باذرهٔ دیگر در گیراست. خَلْقْ همان جنگ اضداد است. بدون این جنگ همگانی، عالمی وجودنتواند داشت. تنها عالَم روح عالم صلح است و تنها آن بخش از عالم که خودرا باآن هستی یکتایی که بیرون این کشاکش ایستاده است یکی ساخته، به‌صلح کل می‌پیوندد.

عالی برپشت دانی زندگی می کند و دراین، بیدادی نیست.[۱] عالی به‌این وسیله پرورش می‌یابد ودانی بالاترمی‌رود. ماده درگیاه مستحیل می گردد و گیاه می‌شود، گیاه نیز در حیوان مستحیل می گردد و حیوان می‌شود، حیوان نیز درانسان مستحیل می گردد وانسان می‌شود. درنظر مولوی هیچ تکاملی ازراه تبدّلِ اتفاقی نیست. به‌نظراو تکامل همان ایجاد نیازی متزاید است به‌توسع از طریق جذب در وجودی بالاتر.

مسئلهٔ تکامل ازطریق جذب، یعنی ترقی ماده به‌مرتبهٔ انسانی کاملا روشن ومفهوم است، اما دراین مرحله این سؤال پیش می آید که: آن وجود بالاتری که انسان می‌بایست درآن جذب شود کدام است؟ مولوی می‌گوید: از انسان به مَلَك و سپس به خدا. درست در اینجاست که تمثیل شگفت اومصداق پیدا می کند، هنگامی که می گوید: درخشکی منازل مشخص‌اند لیکن دربحر نه‌راهی هست، نه‌جای پایی ونه منزلی. منظور اواز مَلَك

گوهر جان‌چون ورای فضلهاست — خوی او این نیست خوی کبریاست
این تفانی از ضد آید ضدّ را — چون نباشد ضدّ نبود جز بقا
(مثنوی، چاپ نیکلسون، دفتر ششم، ازبیت ۳۶ به بعد)

۱) حلق‌حیوان‌چون بریده شدبه‌عدل — حلق انسان رُست افزون گشت‌فضل
حلق انسان‌چون ببرد هین ببین — تا چه زاید، کن‌قیاس آن براین
حلق ثالث زاید و تیمار او — شربت حق باشد و انوار او
(همانجا، دفتراول، ابیات ۳۸۷۵ - ۳۸۷۳)

چیست؟ وی مَلَك راگاه‌برتر ازانسان می‌نشاند وگاه فروتر ازاو. می گوید همان‌طور که سازمانهای‌آلی جسمانی مرئی وجود دارد سازمانهای‌آلی روحانی نامرئی هم هست وخدا سازمان‌آلی کلی روحانی است که انسان باید بکوشد تا دراو فانی‌شود. مولوی شیفتهٔ تمثیل‌سازمان‌آلی‌است[1] چون بهترین نمونه است برای فهم ماهیت حیات وپیوندکل بااجزای‌خود.

اما او کاملا براین‌حقیقت آگاه‌است که هیچ‌تمثیلی، هرچندآموزنده باشد، تاب تحلیل منطقی‌را ندارد: تمثیلها را نباید تعمیم داد. بنابراین مولوی می گوید که هیچ‌راه منطقی برای‌درك رابطهٔ میان‌کل یاوجودالهی یا اجزای‌آن وجود ندارد.[2]

درپاسخ این‌سؤال که «ماهیت نیروی محرکهٔ این‌فراگرد چیست؟» جواب می‌دهد: عشق. همهٔ فراگردهای‌جذب و رشد وتولیدمثل، جلوه‌های

---

۱) نان‌چودرسفره‌است‌باشدآن جماد — در تن مردم شود او روح شاد
در دل سفره نگردد مستحیل — مستحیلش جان کند از سلسبیل
قوت‌جانست این ای‌راست خوان — تا چه باشد قوت آن جان جان
گندمی را زیر خاك انداختند — پس زخاکش خوشه‌ها برساختند
بار دیگر کوفتندش ز آسیا — قیمتش افزود نان شد جانفزا
باز نان را زیر دندان کوفتند — گشت عقل و جان‌و فهم هوشمند
بازآن جان‌چونکه محوعشق گشت — یعجب‌الزراع آمد بعد کشت

(همانجا، ابیات ۱۴۷۶ - ۱۴۷۴و۳۱۶۸ - ۳۱۶۵)

۲) جزو ازکل قطع شد بی کار شد — عضواز تن قطع شد مردار شد
جزوازین کل گر براو یکسو رود — این نه آن کلست کو ناقص شود
قطع ووصل او نیاید در منال — چیز ناقص گفته شد بهر مثال

(همانجا، ابیات ۱۹۳۶، ۱۹۳۹، ۱۹۴۰)

عشق‌اند. اگر عشق درجهان نبود هیچ حرکتی درعالم نبود. انگیزهٔ نهایی، عشق به اصل وجود است. معشوق ازلی وزیبایی ابدی، نیروی محرکهٔ فراگرد تطوراست. تلاش برای رسیدن به نهایت آرزو، حرکت عشق است به جانب جمال که بنا بر قول افلاطون وابن‌سینا با کمال یکی است.[۱] ورای تطور مرئی صور، نیروی عشق نهفته است که همهٔ تلاشها، حرکات و پیشرفتهارا تحقق می‌بخشد. اشیاء چنان تقوم یافته‌اند که ازلاوجود بیزارند ولذت فردیت را درصور گوناگون دوست دارند. مادهٔ غیرمتعین، ساخته شده است که به نیروی درونی عشق صورتهای مختلف بپذیرد ودرمدارج «جمال» بالاتر وبالاتر رود.

همین نیروی عشق طبیعی یاذاتی، درحیات موجودات والاتر از انسان نیز درکاراست.

عشق درنظرمولوی جوهرحیات ومبدأ ومقصد آن است. بکوشیم تا بهتردریابیم که مراد اوازعشق چیست.

---

۱) ابن‌سینا در رسالة فی‌العشق نظریه‌ای پخته درباب عشق به دست می‌دهدکه بی‌شك اصل آن مکالمات افلاطون است. این رساله درمجموعهٔ آثار ابن‌سینا در کتابخانهٔ موزهٔ بریتانیامحفوظ‌است وN. F. Mehren آن‌راچاپ کرده‌است. (لیدن ۱۸۹۴) خلاصه‌ای ازاین رساله را شیخ محمد اقبال درکتاب سیرفلسفه درایران *the Development of Methaphysics in Persia* آورده است. رجوع کنید به همین کتاب، چاپ‌لاهور، بی‌تاریخ (بزم اقبال) صفحات ۳۲ تا ۳۶ دربارهٔ ابن‌سینا.

۵. عشق

درعرفان مولوی تنها چیزی که در برابر هر تلاشی برای تجزیه و تحلیل مقاومت می کند سخنان وجدآمیز اوست دربارهٔ عشق. دقیقاً درهمین مورد است که نظر، بازندگی وتجربه وجه اشتراك بسیارناچیزی دارد ودراینجا گفته‌های مفیستوفلس (Mephistopheles) مصداق پیدا می کند که «همهٔ نظریه‌ها سیاه است ودرخت زرین زندگی سبز». اگراین عشق فقط باشوق وجذبهٔ غنایی پیوند می‌داشت، بی‌شك درآن بس‌چیزها می‌بود که بر تار-های دل‌مازخمه زند ودرجان هیجانهایی برانگیزد که کلمات قادر به‌بیان آن نباشند. امااین، همهٔ آن چیزی نیست که درمولوی می‌یابیم. او به‌ما می‌گوید که مرادش ازعشق به‌وصف درنمی‌آید وهرکوششی برای تعریف آن همانقدر عبث است که سعی درتعریف نفس‌حیات. زندگی همچون عشق تعریف‌پذیر نیست، واین تعریف‌ناپذیری به سبب بداهت آنهاست نه برغم بداهت آنها.[1] وی به ما می‌گوید که آنچه تاحدودی واسطهٔ بیان

---

۱) سرمن از نالهٔ من دور نیست	لیك چشم وگوش راآن نور نیست
تن زجان وجان زتن مستور نیست	لیك کس را دیدجان دستور نیست
(مثنوی، چاپ نیکلسون، دفتر اول، ابیات ۸-۷)

عشق است موسیقی است[۱] نه منطق، وچون عشق ذاتاً ذوجنبتین است، موسیقی هم که محمل آن است ذوجنبتین می گردد: «هم زهر است وهم تریاق»، «خوشترین آوازهای ما آنهایی هستند که گویای غمبارترین اندیشه‌های ما باشند». عشق بزرگترین رازحیات است که درجهانِ ظاهر به زیّ موسیقی درمی آید:

سرّ پنهانست اندر زیر و بم   فاش گر گویم جهان برهم زنم[۲]
همچو نی زهری وتریاقی که دید؟   همچو نی دمسازومشتاقی که دید؟[۳]

با وجود آنکه تجربهٔ عشق توصیف ناپذیر است، مولوی ازاینکه نوعی فلسفهٔ عشق را دراختیارخامان بگذارد، رویگردان نیست، وقصد ما دراین جا بررسی دقیق این جنبه ازکاراوست. منشأ قسمتی ازحجّتها وآرای مولوی را تا آنجاکه به نظریه‌هایی دربارهٔ عشق مربوط می‌شود می‌توان درآثارافلاطون یافت. افلاطون بااعتقاد به‌واقعیت فوق‌حس وبه اروس(Eros)[۴] به‌منزلهٔ نیرویی کیهانی، تأثیری قاطع درعرفان اسلامی و

---

۱) نی‌حریف هرکه ازیاری برید   پرده‌هایش پرده‌های ما درید
(همانجا، بیت ۱۱)

ونیز:

هرچه گویم عشق را شرح وبیان   چون به عشق آیم خجل باشم ازآن
گرچه تفسیر زبان روشنگرست   لیك عشق بی‌زبان زان خوشترست
(همانجا، ابیات ۱۱۳ - ۱۱۲)

۲) مثنوی، طبع نیکلسون، دفتراول، بیت ۷.   ۳ - همانجا، بیت ۱۲.

۴) خدای عشق است، شخصیت او که به طرق مختلف تعبیرمی شد، ازدوره‌های باستانی تا دورهٔ اسکندریه وورومیها تحول وتکامل یافت. درقدیمترین تبارنامهٔ ←

مسیحی نهاده است. عشق مولوی ازاین‌جهت که تجربه است حاصلِ هیچ نظریه‌ای‌نیست، وازاین‌نظرکه امری‌است به‌غایت شخصی‌نمی‌توان آن‌را به نقددرآورد. بااینحال پیوندهای تاریخیِ مفاهیمی‌راکه مولوی برای‌بحث فلسفی‌دربارهٔ‌عشق به‌کارمی‌برد بایدشناخت. محتوای فدروس[1] وسومپوسیون[2] (ضیافت) که اکثرنظریه‌های عشق‌راکه فکربشر ساخته است دربردارد بر متفکران‌اسلامی‌ناشناخته نبوده است. رسالةالعشق[3] ابن‌سینا اساساً تکرار مکالمات رسالهٔ ضیافت است: عشق به‌منزلهٔ نیرویی‌کیهانی وتأثیرشامل آن برطبیعت؛ عشق‌به منزلهٔ حرکتی به سوی زیبایی‌که باخیر وحقیقت

→ خدایان، اروس‌خدایی‌بودکه همزمان بازمین‌تولد یافته ومستقیماً ازخائوس Chaos بیرون‌آمده بود وبا همین مختصات وبه شکل تخته سنگی نامنظم و طبیعی در شهر تسپیس Thespies ستایش می‌شد. باآنکه اروس ازبیضهٔ اولیه متولد شد، این‌بیضه را شب به‌وجود آورده ودونیمهٔ‌آن‌که جدایی‌پذیر وقابل تقسیم نبودند، زمین وسرپوش‌آن آسمان را تشکیل‌دادند. اروس، همیشه، حتی دردورهٔ عظمت‌ادبی‌اسکندریه نیروی اساسی‌دنیا محسوب می‌شد. ادامهٔ انواع را اوتأمین می کرد وپیوستگی‌وجاذبهٔ درونی‌اجسام واجزاء طبیعت هم به‌عهدهٔ اوبود . . . افلاطون درکتاب ضیافت *Banquet* از قول دیوتیم Diotime کاهنهٔ مانتی‌نه افسانه‌هایی‌دربارهٔ اونقل می کند. به‌عقیدهٔ دیوتیم اروس مَلَکی است واسطهٔ میان خدایان وبشرواز ازدواج Poros (تدبیر) و Penia (فقر) به دنیا آمده است وصفات خودرا ازپدر ومادرخویش به‌ارث برده چون‌همیشه تهیدست است همیشه چاره‌جوی است. درروایات بعدی اورا به‌صورت‌کودکی بالدارکه قلبهارا باتیرهای‌خودمجروح‌می کند وصف کرده‌اند. . . (پیر گریمال، فرهنگ اساطیر یونان و رم، ترجمهٔ دکتراحمد بهمنش،ج ۱) . ـ مترجمان .

1) *Phaedrus* 2) *Symposium* (*Banquet*)

۳) این‌رساله‌جزئی ازمجموعهٔ‌آثاراومحفوظ درکتابخانهٔ بریتیش میوزیوم است و به‌سال۱۸۹۴ به‌کوشش N. A. F. Mehren درلیدن به طبع رسیده است.

یکی دانسته شده ومظهر کمال ومثال اعلاست؛ وعشق به‌منزلهٔ میل‌ذاتی فرد به‌جاودانگی. القصه تمام طرح اجمالی نظریهٔ حیات ابن‌سینا تکرار محض نظریهٔ افلاطون است دربارهٔ عشق. فراگرد جذب، رشد، وتولیدمثل، همه تجلیات گوناگون عشقند. همهٔ اشیاء به‌سوی جمال ابدی درحرکت‌اند وارزش هرشیء متناسب باتحقق آن اجمال دروجود شیء است.

پیش‌ازآنکه به‌آن جنبه زتصور مولوی ازعشق که بامفهوم عشق درنظر افلاطون فرق‌دارد بپردازیم، ابتدا ازمثنوی آن آرایی رابرمی‌چینیم که بامفاهیمی که درمکالمات افلاطون شرح داده شده‌است مطابقت دارد.

۱- درمورد مصلحت‌بین نبودن‌عشق، مولوی همان عقیده‌رادارد که افلاطون دررسالهٔ فدروس آورده‌است، بااین قیدکه مولوی عقل را مصلحت‌بین می‌داند ومعتقداست که عقل پیش‌ازبرداشتن هرگام سودوزیان آن‌را می‌سنجد. عشق که فی‌نفسه خودراهدف‌غایی می‌داند، پیش‌ازایثار چندوچون نمی‌کند. عشق، به منزلهٔ نوعی جنونِ لاهوتی، نقطهٔ مقابل عشقِ حسابگرِ سوفسطائیان است:

عقل راه ناامیدی کی رود؟ عشق باشد کان‌طرف برسر دود

لاابالی عشق باشد نی‌خرد عقل آن‌جویدکزان‌سودی‌برد[۱] ...

...نی‌خدا را امتحانی می‌کنند نی درِسودِ و زیانی می‌زنند[۲]

۲- در سخن آگاتن Agathon که پیش‌ازگفتارسقراط می‌آید نظر

۱) مثنوی، طبع نیکلسون، دفترششم، ابیات ۱۹۶۶ و۱۹۶۷

۲) همانجا، بیت ۱۹۷۴

افلاطون جوان‌را می‌یابیم که می‌گوید عشق، عشق به‌زیبایی‌است وتنها زیبایی‌شایستهٔ عشق‌وستایش‌ماست. مولوی همین‌مفهوم را به‌زبانی دیگر بیان می‌کند. او می‌گوید که جمال تامّ و ابدی از آنِ خداست و هر آن چیزی که‌درعالمِ ظاهر زیباست تنها پرتوگذرایی ازجمالِ ابدی خداست و پیوندش باخدا همچون پیوند نورآفتاب است با آفتاب.

زیباییِ چیزی‌چون نورگرفتن دیوار است ازآفتاب، چون‌خورشید ازآن روی بگرداند بنگرکه دیواردیگربار تاریك‌می‌شود.[1] بنابراین‌عشق نباید به هرچیرزیباکه نوری‌موقّت وعاریتی‌دارد، بسنده‌کند بلکه‌ازظاهر باید بگذرد وبه‌اصل ومنشأ ذاتی همهٔ زیباییها برسد.

مونسی مگزین خسی را ازخسی   عاریت باشد دراو آن مونسی[2]

۳ ـ عشق یکی‌از اصول اتحاد و فناست. نیروی جاذبهٔ ذرّات و استحالهٔ شکلی‌اززندگی‌درشکلی دیگر(جذب و انجذاب)،که باعث‌رشد است ـ همه تجلیات عشقند.

گرنبودی عشق، هستی کی بدی ؟   کی‌زدی نان برتو وتوکی شدی ؟
نان‌تو شد ازچه؟ زعشق‌و اشتهی   ورنه نان‌راکی بدی تاجان،رهی؟
عشق نانِ مرده را می جان کند   جان‌که فانی بود جاویدان کند[3]

---

۱) آن شعاعی بود بردیوارشان   جانب خورشید وارفت آن نشان
برهرآن چیزی که افتدآن شعاع   تو بر آن هم عاشق‌آیی ای شجاع
عشق تو برهرچه‌آن موجود بود   آن ز وصف حق زراندود بود
(همانجا، ابیات ۵۵۴-۵۵۲)

۲) همانجا، بیت ۵۴۸

۳) همانجا، دفترپنجم، ابیات ۲۰۱۴ - ۲۰۱۲

۴ ـ این عشق به منزلهٔ یکی‌از اصول تکوین عالـم، منشأ و مبدأ حیات است. و این‌همان عقیده است که افلاطون آن را در رسالهٔ فدروس در قالب اساطیر نهاد و گفت: اروس Eros از آنِ کهنترین خدایان است. عشق به‌منزلهٔ اساس پیدایش‌جهان دراندیشهٔ یونانی حتی پیش‌از افلاطون هم وجود داشت. هسیودوس Hesiod [1] چنین تعلیم می‌داد که پیش از هرچیز خائوس بود و ازخائوس نخست زمین وعشق پدید آمد یعنی مادهٔ بیجان و اصل دانایی.[2]

گرنبودی عشق، هستی کی بدی کی زدی‌نان برتو و توکی شدی[3]

اما برغم همهٔ‌این‌توازی آراء که دربالا به‌اجمال برنمودیم، فرقهای اساسی ومهمی‌بین تصورات مولوی وافلاطون‌ازماهیت‌ونقش عشق وجود دارد. بیشتر نظریات مشابه این‌دو که دربالاآمد، درحقیقت عبارت است ازعقایدی که‌از زبان سخنگویان «مکالمات» افلاطون آمده‌است وبرجوانب مختلف مسئله پرتو می‌افکند ونمایندهٔ شیوه‌های مختلف نگرش به‌عشق است. نظریات‌شخص‌افلاطون‌فقط‌آنهاست که‌اززبان‌سقراط بازگفته‌می‌شود وشاید بتوان‌آنها را به ترتیب ذیل خلاصه‌کرد:

۱ ـ عشق به‌منزلهٔ شوق وطلب جاودانگی دراشکال گوناگون آن‌از

---

۱) یکی‌از شاعران یونانی‌که درقرن هشتم یاهفتم قبل‌ازمیلاد می‌زیسته. وی از اولین شاعرانی‌است‌که اشعاری دروعظ واندرز سروده‌است. ـ مترجمان.

۲) مقایسه‌کنید بابیت ذیل ازمثنوی:

گرنبودی بهرِ عشق پـاك را کی وجودی دادمی افلاك را؟

(مثنوی، طبع نیکلسون ، دفترپنجم، بیت ۲۷۳۹)

۳) همانجا،بیت ۲۰۱۲

طریق تولید و ازراه آفرینشهای هنری و فکری و یا از طریق اعمال شجاعانه.

۲ ـ عشق به‌عنوان حرکتی به‌سوی مثال جمال اتم به‌منظور سیر و تماشای آن درصافیترین صورتش که روح، پیش از پیوند باماده و جهان حس، بدان صورت آن‌را سیرو تماشاکرده بود.

۳ ـ عشق به‌منزلهٔ واسطهٔ میان دوجهان. (این نظررا بعدها کیش مسیحی گرفت و پرورش داد).

اختلاف اساسی میان این دومتفکررا می‌توان با بررسی رابطهٔ عقل‌گرایی با عقل‌ناگرایی درشیوهٔ نگرش آنها به‌زندگی دریافت. افلاطون به‌این اعتبارکه به‌امکان شناخت زمینهٔ وجود ازطریق عقل نظری اعتقاد داشت، عقل‌گرا بود. آنچه اوجمال ابدی می‌نامد چیزی نیست جزیکی از مُثُل اعلا یا جهت جذّاب تصویر حقیقت ابدی. امادرحقیقت چیزی فردی وشخصی وجود ندارد بنابراین مثال یاخدای او حقیقت غیرشخصی ونظری است که درعالم مُثُل بیحرکت نشسته وپرستندگان وستایندگانش را به‌اودسترس نیست. چیزی است عینی وبیرون از روح انسانی که تنها باید چون کارهنری بی‌نقصی بدان نگریست وآن‌را تحسین کرد. عشق، که به‌خودی خود عنصری غیرعقلانی است، فقط وسیله‌ای است برای رسیدن به فرجامی که همان تحقق حقیقت نظری است. بنابراین در نهایت، «اروس» افلاطون چیزی نیست مگر عشق عقلانی به‌خدا درفلسفهٔ اسپینوزا.

مولوی به‌خلاف افلاطون پای‌بند عقل نیست. درمکتب اونسبت مرتبهٔ عقل وعشق وارونه است. به عقیدهٔ اوشناخت بنیاد وجود ازطریق عقل نظری میسرنیست. مقوله‌های خرد یاآنچه اوآن‌را عقل جزوی می‌خواند به‌حکم طبیعت خود ازدریافت واقعیت نهایی عاجزند وازجهت ماهیت دوبنی واستطرادی خود قادربه‌درک جوهریگانهٔ وجود نیستند. عقل درنظر

مولوی چراغ و هادی است نه مقصود. از آنجا که حیات ذاتاً غیرعقلانی است، آن جمال ابدی که عاشق را به خود جذب می کند، جمال «ساطع از حقیقت» نیست. مولوی اصطلاحات افلاطونی را برای بیان آرایی به کار می برد که فرسنگها از افلاطون دور است. در نظر افلاطون کلمهٔ «ورای معقول» معنایی ندارد. چون عقل با واقعیت نهایی یکی باشد چگونه چیزی می تواند ورای آن باشد؟ این معنی باز مبین آن است که چرا «اروس» افلاطون نظراً به ادراك درمی آید و عشق مولوی به وصف درنمی آید. جوهر الهی و طبیعت روح انسانی ورای عقل اند، بنابراین رابطهٔ ژرف و نهایی آنها هم باید الزاماً چنین باشد.[۱]

یکی از ویژگیهای دنیای اندیشهٔ مولوی این است که آنچه درمرکز اندیشهٔ او قرار گرفته حیات است نه حقیقت یا معرفت خدا. جهاز زندگی و نقش آن دررشد وجذب است که در نظرش بیش از هردستگاه مابعدالطبیعهٔ عقلانی، روشنگر حیات است. عشق امری است ذوجنبتین ازاین جهت که درعشق، دادن همان ستدن است ومرگ همان زندگی است. نمودار این فراگرد مردن برای زندگی، زندگی آلی است. مادهٔ بیجان با مرگ درخویش وزندگی درحیاتی والاتر، درگیاه، مادهٔ زنده می شود وبه همین طریق گیاه

---

۱) اتصالی بی تکیف بی قیاس — هست ربّ الناس را با جانِ ناس
(همانجا، دفترچهارم، بیت ۷۶۰)

و نیز :

بی تعلق نیست مخلوقی بدو — آن تعلق هست بی چون ای عمو
زانك فصل و وصل نبود در روان — غیر فصل و وصل نندیشد گمان
(همانجا، ابیات ۳۶۹۵ و۳۶۹۶)

این تعلق را خرد چون ره برد — بستهٔ فصلست و وصلست این خرد
(همانجا ، بیت ۳۶۹۹)

می‌تواند بامردن درخویش وزندگی درحیوان مقامی والاتر بیابد. تمام سیرتطوّرشاهدی است برای اصل‌مردن برای زیستن.

مولوی اصل‌رشد وتکامل را ازراه نیروی‌آلیِ جذب، بهترین‌اصل روشنگر می‌داند.اوهرچنددراعتقاد به‌مابعدالطبیعهٔ ضدعقلانی خودصادق است، قبول می‌کندکه ارتباط وتأثیرمتقابل جسم وجان‌را بامسئلهٔتماس مکانی وعلیّت جسمانی نمی‌توان بیان کرد، بااین‌همه پیوسته به‌قدرت معجزه‌گر تبدّل که درهرجای طبیعت‌آن‌را می‌توان دید اشاره می‌کند. چه‌بسابینش‌مکانیستی بکوشد تابااصلِ اینهمانیِ علت ومعلول،روشنگر پدیده‌هاگردد؛ لیکن‌بینش‌مکانیستی انتزاع بی‌اندازه یکجانبه‌ای است‌از واقعیت. درواقعیت چیزی جزتبدّل کیفی‌دیده نمی‌شود. هیمه به‌آتش‌بدل می‌شود ونان به‌جان وحال‌آنکه عقل به‌عدم تجانس علّت ومعلول حکم می‌کند.[1] چگونگی این‌تبدّل شاید قابل‌درک نباشد، اما خود این‌حقیقت

---

۱) هرچه جزعشقست‌شدمأکول‌عشق   دو جهان یك دانه پیش نولِ عشق

(همانجا، دفترپنجم، بیت ۲۷۲۶)

و نیز:

باز نان را زیر دندان کوفتند   گشت عقل و جان و فهم هوشمند

بازآن جان‌چونکه محوعشق گشت   یعجب‌الزراع آمد بعد کشت

(همانجا ، دفتراول، ابیات ۳۱۶۸ - ۳۱۶۷)

و همچنین :

ذوقِ جنس ازجنسِ خود باشد یقین   ذوقِ جزو از کلِّ خود باشد ببین

(همانجا ، بیت ۸۸۹)

←

چنان آشکار و تردیدناپذیر است که ذهن غیرفلسفی آن را بی‌هیچ دلیلی می‌پذیرد. دراین مرحله مولوی در تمثیل پارا فراتر می‌گذارد و می‌پرسد که: آیا این اعتقاد موجّه نیست که اصلی نظیر اصل رسیدن ماده به‌مرتبهٔ انسان، درمرحلهٔ بعدی تکامل، یعنی دررسیدن انسان به‌مرتبهٔ وجودمعنوی جامعی که خدا باشد، مصداق دارد؟[1] این استنتاجی‌است ناشی‌از تعبیر مولوی‌ازجذب به‌منزلهٔ فراگردی‌ازعشق. بنابراین‌دراینجا اختلاف‌فاحشی میان اروس Eros افلاطون و عشق مولوی می‌یابیم: اولی‌مارا به‌سیرزیبایی عقلانی‌غیرشخصی رهنمون است، ودومی به‌سهیم شدن درزندگی‌بیکران از راه تبدیل به‌عضو زنده در«جانِ جان».

فلسفه می‌کوشد تا کثرات را با رشتهٔ وحدت به‌هم پیوند دهد. این کوشش تنها جزئاً می‌تواند موفق‌باشد، زیرا عقل هیچگاه بردوگانگی امرذهنی‌وامرعینی فائق نمی‌شود. به‌گفتهٔ مولوی چشمِ عقل‌دوبین است وآنچه راکه درواقع‌یکی‌است دو می‌بیند. تحلیل‌عقلانی‌واقعیت را به‌دو

→

و نیز:

همچو آب ونان که جنس ما نبود گشت جنس ما و اندر ما فزود

(همانجا، بیت ۸۹۱)

و نیز:

ای خنک آن مرد کز خود رَسته شد در وجود زندهٔ پیوسته شد

(همانجا، بیت ۱۵۳۵)

۱) عشقْ بحری آسمانْ بر وی کفی چون زلیخا در هوای یوسفی
دورگردونها ز موج عشق دان گر نبودی عشق بفسردی جهان
کی‌جمادی محو گشتی درنبات ؟ کی فدای روح گشتی نامیات ؟
روح کی گشتی فدای آن دمی؟ کز نسیمش حامله شد مریمی ؟

(همانجا، دفترپنجم، ابیات ۳۸۵۶ - ۳۸۵۳)

بخش تقسیم می کند و آنگاه نمی‌داند که چگونه آن دو را باهم یکی کند. عشق که اصل وحدت است بالاتر از عقل قرار می گیرد. عقل تفرقه وجدایی می‌اندازد،[۱] حال آنکه عشق، نامتجانس را پیوند می‌دهد و جذب می کند و آن را با خود متجانس می‌سازد. انسان بی‌اختیار متوجه شباهت نظر گیری می‌شود که میان عقیدهٔ مولوی نسبت به‌عشق و انواع گوناگون فلسفهٔ شهودی وجود دارد، فلسفه‌ای که درمذهب اصالت تصوّر پس از کانت پرورده شده است. ازآنجاکه تصور او ازخودی محض، باتصور فیخته Fichte اساساً یکی‌است، پس قول او دربارهٔ آن شهود نهائی که وی آن را عشق می‌خواند شباهتی بارز با شهود شلینگ Schelling وبرگسون Bergson دارد. آراء مولوی دربارهٔ رابطهٔ عقل و پیدایش حیات دردرون ما به‌طور حیرت آوری مقدم بر آراء شوپنهاور Schopenhauer و برگسون اظهار شده است. اینان معتقدند که عقل تنها مصلحت‌بین است، و آلتی است دردست «میل به‌زیستن» و از این‌رو ازسنجش عمق حیات و تأمل در ماهیت علم حضوری ما به‌زندگی قاصراست.

عقلِ جزوی عشق را منکر بود — گرچه بنماید که صاحب ِسر بود
زیرك و داناست اما نیست، نیست — تا فرشته لا نشد آهرمنیست
او به‌قول وفعل یارِ ما بود — چون به حکم حال آیی، لا بود.[۲]

شهود نهائی ما شهود وحدت هویت است که از همهٔ تضادها و رابطه‌ها فراتر می‌رود و بنابراین به‌حکم طبیعتِ خود قادر به پانهادن به

---

۱) آن یکیئی زان سوی وصف است وحال — جز دوی ناید به میدان مقال
(همانجا، دفتر ششم، بیت ۲۰۳۴)

۲) همانجا، دفتر اول، ابیات ۱۹۸۴ - ۱۹۸۲

عالم عقل وحرف که سرشتی دوگانه دارد، نیست. سرشت دوگانه ازاین جهت که مابرای اندیشیدن مجبور به‌تحلیل ومقایسه هستیم.[۱] این نقصی است که درطبیعتِ عقل ریشه دارد. حیات ازجهت بداهتش (حضوری بودنش) فقط درخورِ آن‌است که تجربه شود واحساس گردد نه‌آنکه‌وصف شود. تحلیلِ حیات نوعی کالبدشکافی پس‌از مرگ است. مولوی که همواره این‌شهود عاجل‌را عشق‌می‌خواند، درابیات زیر آرزوی خویش‌را برای‌یافتن‌زبانی که بتواند پرده ازاین‌شهود برگیرد بیان‌می کند ودرعین حال به‌ما می گوید که چرا نمی‌توان‌ازآن خبرداد:

پس چه باشد عشق؟ دریای عدم   درشکسته عقل را آنجا قدم . . .
. . . کاشکی هستی زبانی داشتی   تا ز هستان پرده‌ها برداشتی
هرچه‌گویی ای دمِ هستی از آن   پردهٔ دیگر برو بستی بدان
آفت ادراك آن قالست و حال   خون به‌خون‌شستن محالست ومحال[۲]

تضادّ میان عشق وعقل در آثار صوفیان موضوعی رایج است. چنین به‌نظر می‌رسد که در شخصیت انسان‌این دوعامل نیرومندبایکدیگر در جدالند. این جدال راگاه جدال میان شرع وعشق وگاه تضاد میان شریعت وحقیقت می‌خوانند ودرآیین فکری صوفیان گرایش عام به‌ترجیح عشق است برشرع وعقل. گاه این تضاد را باتمام حدّت وشدّتش بااین حکم گستاخانه تعبیرمی کنند که‌عشق بی‌شرع است وشرع بی‌عشق. عشق را با جذبه‌ای که همهٔ فرقها ـ فرق میان وفا وجفا، خیر وشر، صواب و

۱) گوهرجان چون ورای‌فصلهاست   خوی اواین نیست خوی کبریاست
(همانجا، دفتر ششم، بیت ۶۳)

۲) همانجا، دفترسوم، ابیات ۴۷۲۳ و۴۷۲۵ و۴۷۲۶ و۴۷۲۷

خطا ـ را ازمیان برمی‌دارد وخلاصه همهٔ ارزشها رادرخود مستحیل‌می‌ـ
کند، یکی دانسته‌اند. این عقیده درطبایع ضعیفتر فساد یافت و به
تناقض‌گرایی انجامید که‌عقل سلیم با آن به‌مخالفت برخاست. هجویری[۱]
می‌گوید که حقیقت ترکیبی ازین دوجزء است و اشاره می‌کند که شعار
لااله‌الاالله‌محمّدرسول‌الله دراسلام نمونه‌ای ازاین‌ترکیب است، بخش‌اول
این شعار حقیقت است وقسمت دوم شریعت.

آنچه‌که صوفیان واقعاً ازاین اظهار اراده می‌کردند اولویّت و
بداهت یکی ازین دودرقیاس با دیگری است. سخن اصلی آنها این‌است
که جوهر دین نه با شرع یکی است نه بااخلاقیات، نه باخرد نظری و نه
با ظاهر هیچیك از شرایع. نظر آنان دقیقاً با اساس نظریهٔ شلایرماخر
Schleiermacher[۲]، مبنی‌براینکه جوهردین نه اخلاقیات‌است‌ونه‌یزدان‌ـ
شناسی بلکه احساسی کیهانی است، شهود یکی شدن باروح جهان‌است،
یکی‌است. ازاین‌لحاظ دین غیراخلاقی وغیرعقلانی نیست بلکه نه‌اخلاقی
است و نه غیراخلاقی نه‌عقلانی نیست ونه غیرعقلانی. دین با اخلاقیات
وعقل در تضاد نیست بلکه یکسره از مقولهٔ دیگری است،[۳] این احساس

---

۱) کشف‌المحجوب، ترجمهٔ رینولد نیکلسون، صفحات ۱۴۰-۱۳۹

2) *Uber die Religion Reden an die Gebildeten unter ihrer Verachtern*, Deutsche Bibleotek Berlin. pp. 1-27.

۳) آن‌طرف‌که عشق می‌افزود درد بوحنیفه و شافعی درسی نکرد
(مثنوی، چاپ نیکلسون، دفتر سوم، بیت ۳۸۳۲)

و نیز:

مذهب عاشق زمذهبها جداست.

و نیز:

خود طواف آنکه او شه‌بین بود فوق قهر ولطف وکفر ودین بود
(همانجا، دفترچهارم، بیت ۲۹۶۷)

کیهانی وصف ناشدنی دقیقاً همـان عشق مولوی است. شاهدهـای زیرین از مثنوی گواه ما براین مدعایند:

۱ـ این احساس کیهانی صورت خاصی برای معشوق نمی‌شناسد:

آنچه معشوقست صورت نیست آن   خواه عشق این‌جهان خواه‌آن‌جهان[۱]

۲ـ عشق را نمی‌توان با احساس نفسانی ـ جسمانی لذت ودرد یکی دانست، عشق ازمقولهٔ دیگری است:

دل که او بسته‌ی غم وخندیدنست   تـو مگو کـو لایـق‌آن دیدنست[۲]

و نیز:

عاشقی زین هردوحالت بـرتـرست   بی‌بهار وبی‌خزان سبز وتـرست[۳]

و نیز:

ازغـم وشـادی نبـاشد جوش مـا   بـاخیال و وهم نبود هـوش مـا

حـالتـی دیگـر بـودکان نـادرست   تومشو منکر که‌حق بس‌قادرست[۴]

۳ـ این احساس کیهانی خود جوهر دین است.

کسب دین‌عشقست وجذب اندرون   قابلیت نور حـق دان ای‌حرون[۵]

انسانی راکه چنین احساسی داشته‌باشد، ایمان خود را به هرصورتی بیان کند، نمی‌توان بی‌دین خواند.

هرچه‌گوید مرد عاشق، بوی‌عشق   از دهانش می‌جهد درکوی عشق[۶]

---

۱) همانجا، دفتر دوم، بیت ۷۰۳
۲) همانجا، دفتر اول، بیت ۱۷۹۱
۳) همانجا، بیت ۱۷۹۴
۴) همانجا، ابیات ۱۸۰۳ و ۱۸۰۴
۵) همانجا، دفتر دوم، بیت ۲۶۰۱
۶) همانجا، دفتر اول، بیت ۲۸۸۰

ور بگوید کفر، دارد بوی دین   ور به‌شك گوید، شکش گردد یقین[۱]

گر بگوید کژ، نماید راستی   ای کژی که راست را آراستی[۲]

خرد نظری به این احساس منجر نمی‌شود، انسان باید از منطق رو بگرداند تابراین احساس دست یابد:

آزمودم عقل دوراندیش را   بعدازین دیوانه سازم خویش را[۳]

۴ـ این احساس همهٔ شکها ومشکلاتی‌راکه از علایق‌نظری وعملی انسان پدید می‌آیند، ازمیان می‌برد؛ این احساس سرچشمهٔ نور معرفتی است که عقل بدان دسترسی ندارد:

هست عشقش آتش اشکال سوز   هر خیالی را بروبد نور روز[۴]

جنبهٔ لایتناهی وجود انسان‌ازمتناهی ناخشنود است وآن راموردشك و سؤال قرار می‌دهد، جواب این سؤال را می‌توان در خاستگاه‌آن، یعنی در این احساس کیهانی بیکران، جستجوکرد.

هم‌ازآن سو جو جواب ای‌مرتضی   کاین‌سؤال آمد ازآن سو مر ترا[۵]

و نیز:

تو ازین‌سو واز آن سو چون گدا   ای کُه معنی چه مـی‌جویی صدا[۶]

---

۱) همانجا، بیت ۲۸۸۲   ۲) همانجا، بیت ۲۸۸۶   ۳) همانجا، دفتر دوم، بیت ۲۳۳۲   ۴) همانجا، دفتر سوم، بیت ۱۱۳۶   ۵) همانجا، بیت ۱۱۳۷   ۶) همانجا، بیت ۱۱۳۹

و نیز:

پوزبند وسوسه عشقست و بس ورنه کی وسواس را بسته‌ست کس[۱]

یکی دانستن عشق با این شهود کیهانیِ بلافصل معنای واقعی تعدادی ازاقوال صوفیه راکه بی‌توجه بدان، طامات به‌نظر می‌رسند روشن می‌کند. فی‌المثل ابیات زیرراکه به ابوسعید ابی‌الخیر[۲] نسبت می‌دهند باید با درنظر داشتن نکتهٔ فوق تفسیر کرد.

آن‌راکه قضا زخیل عشاق نوشت آزاد زمسجدست و فارغ زکنشت
آن‌راکه فنا شیوهٔ وفقر آیینست نه کشف ویقین نه معرفت نه دینست[۳]

مولوی هیچ گاه از بازگفتن این موضوع خسته نمی‌شودکه نه از این شهود خبر می‌توان داد ونه آن‌را می‌توان آموخت. عقل واخلاق شاید به تحقق آن یاری کنند؛ اما مولوی آشکارا آن را بیرونِ علم وحرفه می‌شمارد.

علم آموزی طریقش قولیَست حرفه‌آموزی طریقش فعلَیست

۱) همانجا، دفتر پنجم، بیت ۳۲۳۰

۲) برای اطلاع از احوال شیخ ابوسعید ابی‌الخیر رجوع شود به:
Nicholson, R. A., *Studies in Islamic Mysticism*, Cambridge University Press, 1921. (تحقیق در عرفان اسلامی)

۳) ابوسعید ابی‌الخیر، به‌اهتمام میترا Mitra چاپ لاهور. مقایسهٔ این رباعی از ابوسعید با یکی از رباعیات عمر خیام که در ذیل می‌آید نشان می‌دهد که اغراق از این نظر به‌چه «هیچ گرایی» مطلقی می‌رسد.

رندی دیدم نشسته بر روی زمین نه کفر ونه اسلام ونه دنیا ونه دین
نی حق نه حقیقت نه شریعت نه یقین در هر دوجهان کرا بود زهرهٔ این

فقرآموزی زصحبت قایمست.

اوچون این شهود را مقصود واقعی دین می‌داند، یك‌لحظهٔ آن را با هزار سال عبادت خالصانه به‌درگاه خدا سودا نمی‌کند.[۱] ظاهر دین و شرایع آن با این شهود بلاواسطه یکسان نیست.[۲]

از جهت رابطهٔ میان این شهود با خرد، مولوی داستان آدم و ابلیس را چنانکه در قرآن آمده است تفسیرکرده است. برای دریافت

---

۱) یك زمانی در حضور اولیا بهتر از صد ساله طاعت بی‌ریا
(این بیت درمثنوی چاپ نیکلسون نیست. درمثنوی‌چاپ تهران، چاپ سنگی به اهتمام میرزا محمود کتابفروش درمجلد اول، داستان منازعت‌کردن امرا با یکدیگر، به‌صورت: یك‌زمانی صحبتی با اولیا... آمده است).- مترجمان.

۲) آن‌طرف‌که عشق می‌افزود درد بوحنیفه و شافعی درسی نکرد
(مثنوی، چاپ نیکلسون، دفتر سوم، بیت ۳۸۳۲)

و نیز:

خود طواف آنك او شه بین بود فوق قهر ولطف وکفر ودین بود
(همانجا، دفترچهارم، بیت ۲۹۶۷)

و نیز:

زان نیامد یك عبارت در جهان که نهانست ونهانست ونهان
(همانجا، دفتر چهارم، بیت۲۹۶۸)

مثنوی‌مشحون ازابیاتی‌است‌نظیر آنچه‌آوردیم، درباب برتری‌عشق برشریعت. قرآن بر شرع ووظیفه وطاعت تکیه می‌کند وازنظر قرآن رابطهٔ خدا وانسان چون رابطهٔ خواجه و خدمتکار است. واکنش صوفیان در برابر راستکیشی اغلب به‌صورت وارونه ساختن‌ارزشها بیان می‌گردد. مولوی وظیفه و طاعت را تلبیسی برعشق می‌داند.

مطرب عشق این زند وقت سماع بندگی بند و خداوندی صداع
(همانجا، دفتر سوم، بیت۴۷۲۲)

بندگی و سلطنت معلوم شد زین دوپرده عاشقی مکتوم شد
(همانجا، بیت ۴۷۲۴)

تفسیر مولوی خلاصهٔ این داستان را نقل می‌کنیم:[۱]

عالم و فرشتگان مدتها پیش از خلق انسان وجود داشتند. هنگامی که خدا تصمیم به آفرینش آدم گرفت آن را برفرشتگان عرضه کرد و گفت که می‌خواهد موجودی خلق کند که خلیفهٔ او درزمین باشد. فرشتگان غمگین شدند، به‌پاکی وبرتری خود اشاره کردند وستایش ونیایش وقفه‌ناپذیر خویش را یادآور گردیدند. به خلقت انسان اعتراض کردند، چه‌به زعم آنان انسان موجودی سفاك می‌بود وزمین را به‌خون آلوده می‌کرد. خدا در رد این مخالفت با بخشیدن معرفت به انسان اورا بر همه برتری داد. فرشتگان به جهل خویش و ارزش آدم اعتراف کردند. چون انسان به‌سبب معرفتی که فرشتگان فاقد آن بودند احرازشایستگی کرد، به‌فرشتگان امرشد تا آدم را بستایند و براو سجده برند. همهٔ فرشتگان اطاعت کردند مگرابلیس که ازسر غرور تن‌زد وآدم‌راموجودی پست، ساخته‌از گل، تلقی کرد. ابلیس به‌سبب این بی‌حرمتی به‌خدا وآدم دچار لعنت گردیدو ازمقام رفیع خود فروافتاد وبرآن شد تا از این مخلوق تازه و خالق آن انتقام خویش بازستاند.

ابلیس آدم وحوارا بفریفت وبه‌خوردن میوه از درخت ممنوع واداشت. آن‌دو به‌گناه خویش اعتراف کردند وبخشوده شدند به زمین

---

۱) مأخذ داستان در قرآن: آفرینش آدم به عنوان اشرف مخلوقات (۲/۳۰) تعلیم اسماء به‌آدم (۲/۳۱) امر به‌فرشتگان که آدم‌را سجده کنند (۲/۳۲، ۷/۱۰، ۱۵/۲۹، ۱۷/۶۲، ۱۸/۴۸، ۲۰۰/۱۱۵، ۳۸/۷۲) ابا کردن ابلیس از سجده بردن برآدم (۲/۳۲، ۷/۱۰، ۱۵/۳۱، ۱۷/۶۳، ۱۸/۴۸، ۲۰/۱۱۵، ۳۸/۷۳ و۸۴).

فروفرستاده شدند تا درآن زندگی کنند. آدم‌شایستگی‌خویش رابازیافت اما شیطان‌کینهٔ خودرا نسبت به اووعصیان خویش را نسبت به‌خداحفظ کرد.[۱]

اکنون به تفسیرمولوی ازاین‌داستان، که‌دربعضی موارد باروایت تورات مطابقت می‌کندودربرخی مواردباآن متفاوت است، بازمی‌گردیم. آراء اورا به‌قرار زیر می‌توان خلاصه‌کرد:

۱ ـ آدم در قرآن نمودگاری از بشریت درجوهر اصلی آن ومثال اعلای انسان است.

---

۱) این چنین آدم‌که نامش می‌برم گر ستایم تا قیامت قاصرم
(مثنوی، چاپ نیکلسون، دفتر اول، بیت۱۲۴۸)

و نیز:

بود آدم دیدهٔ نور قدیم موی در دیده بودکوه عظیم
(همانجا، دفتر دوم، بیت۱۸)

و نیز:

گر به‌ظاهر آن پری پنهان بود آدمی پنهانتر از پریان بود
(همانجا، دفتر سوم، بیت۴۲۵۵)

و نیز:

آدمی نزدیك عاقل چون خفیست چون بود آدم که‌درغیب او صفیست
(همانجا، دفتر سوم، بیت ۴۲۵۷)

در بارهٔ یکسان دانستن آدم با انسان به طورکلی، آیه‌ای در قرآن هست که بدین مورد اشاره می‌کند واگرچه مستقیماًمورد استفادهٔ مولوی قرار نگرفته اما ظاهراً بایدمبنای قرآنی نظریهٔ او باشد: وَلَقَدْ خَلَقْنٰاکُمْ ثُمَّ صَوَّرْنٰاکُمْ ثُمَّ قُلْنٰا لِلْمَلٰائِکَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا اِلّٰا اِبْلیسَ لَمْ یَکُنْ مِنَ السّٰاجِدینَ (۷/۱۰).

۲- معرفتی که به آدم ارزانی شد وسبب شرم فرشتگان گردید و موجب برتری او برهمهٔ آنها شد معرفت شهودی بود وبا معرفت عقلی و خرد نظری هیچ وجه اشتراکی نداشت.[۱]

۳- در خلقت آدم‌خداوند روح خویش را در او دمید، روحی که سرچشمهٔ الوهیت وشایستگی انسان شد و جوهری بودکه از فرشتگان خواسته شد تابدان نماز برند.

۴- شیطان‌یااصل شرمظهر آن‌جنبه اززندگی‌است‌که قادربه‌شناخت جنبهٔ‌الوهیت انسان نیست.[۲]

عقل به‌خودی‌خود ماده‌گرا وواقع‌گراست ونمی‌تواند ارزش ابدی انسان‌را تحقق بخشد. این ارزش درشهود الوهیت و ابدیت‌انسان‌است‌که انسان پس ازهبوط همواره درصدد بازیافتن‌آنست.[۳]

ابلیس تجسم عقل واقع‌گراست‌وحال‌آنکه جوهرآدم عشق‌به‌کمال و بیکرانی است. مولوی باز ابلیس را به‌منزلهٔ یك جبری[۴] می‌نمایاند

---

۱) چشم آدم چون به نور پاك دید — جان و سرّ نامها گشتش پدید
(مثنوی، چاپ نیکلسون، دفتراول، بیت ۱۲۴۶)

۲) علم بودش‌چون نبودش‌عشق‌دین — او ندید از آدم الّا نقش طین
گرچه دانی دقت علم ای امین — زانت نگشاید دو دیده‌ی غیب‌بین
(همانجا، دفترششم، ابیات ۲۲۱-۲۶۰)

۳) داند او کو نیکبخت و محرمست — زیرکی زابلیس و عشق ازآدمست
(همانجا، دفترچهارم، بیت ۱۴۰۲)

۴) مولوی این موضوع راکه شیطان در عین حال‌که تجسم عقل است مانند انسان تجسم جبر در مقابل اختیار هم‌هست به شیوه‌ای بدیع بر مبنای برخی

←

و به این معنی اشاره می‌کند که عقل نمی‌تواند به‌اختیار معتقد شود، اختیار در جنبهٔ غیرعقلانی انسان وجود دارد. پس شیطان تجسم عقل است که واقع‌گرا وجبری است، درحالی که جنبهٔ شهودی انسان، او را موجودی کامل ومختار معرفی می‌کند.

بنا بر این مولوی جوهر انسان را اتحاد عشق و اختیار می‌داند، اکنون که مقصود مولوی رااز عشق دانستیم به‌مسئلهٔ اختیار می‌پردازیم.

← از آیات قرآنی شرح می‌دهد ومی‌گوید که آدم وشیطان هردو مرتکب گناه شدند، آدم به ارتکاب این گناه به‌اختیار خویش اعتراف کرد و خواستار آمرزش شد، اما شیطان گناه خویش رابه خدا نسبت داد. آدم وحوا گفتند: ربَّناظَلَمْنا اَنْفُسَنا(۷/۲۳)، پروردگارا، ستم کردیم برخود؛وشیطان گفت: فَبِمااَغْوَیْتَنی لاَ قْعُدَنَّ لَهُم صراطَكَ المُسْتَقیم (قرآن کریم،۷/۱۵)، پس اکنون به‌آنچه مرا بیراه کردی،ایشان را در راه راست تو نشینم ودرگذر ایشان.

۶. اختیار

همهٔ نظامهای فلسفی ودینی در طول تاریخ خود زمانی با مسئلهٔ جبرواختیار دست و گریبان بودند. اتفاق واختیار را درقلمروشریعت و منطق راهی‌نیست، درآنجابروحدت وهمشکلی فراگردهای عقل تکیه‌شده وجایی برای شقوق دیگر بااحتمال مساوی باقی نمانده است. منطق با جبر ملازم است وشریعت راه را بربدعت بسته است، ازاینرو خردگرایی پیگیر تقریباً همواره متحد موجبیت بوده است. وجدان دینی‌هم،هرچند برمقدمات دیگری مبتنی بوده، به‌نتیجه‌ای مشابه انجامیده است، زیرا با قدرت وعلم بیچون خدا دیگرجایی برای عمل مستقل ارادهٔ مخلوق باقی نمی‌ماند. مسئلهٔ جبر واختیار دوراهیی است که برپیش‌پای‌بشرنهاده شده وشاید چنین مقدربوده است که بشر همواره برسراین دوراهی‌متحیر باقی بماند، دوراهیی که طبیعت بی‌تکلف بشر متساویاً آن دورا برحق‌و ضرور دانسته است. اکنون به‌تاریخ این‌مسئله دراسلام‌بپردازیم.

در این حقیقت شکی‌نیست که اسلام نخستین آیینی‌نبود که مسئلهٔ جبرواختیار راپیش‌کشید. باوجوداین چنانکه بعدها خواهیم‌دیدتعلیمات به‌ظاهر متناقض قرآن دراین‌باب برای اختلاف آراء فرق مختلف‌اسلامی دستاویزی شد. با آنکه‌آشنایی مختصری با قرآن برای دریافت‌این‌معنی

که اسلام مسئلهٔ جبر و اختیار را خود به خود مطرح کرده است کفایت می‌کند، هنوز برخی از خاورشناسان معروف اروپایی بی آنکه هیچ اجتهادی در تاریخ ادیان داشته باشند بر آنند که این مورد در اسلام از مناقشات پیروان دین مسیح ناشی شده است.[۱] بویر اذعان دارد که هیچ دلیل مستندی برای حکم خویش در این باب ندارد[۲] و مك‌دونالد بر گفتهٔ خویش می‌افزاید که هرچند تأثیر یزدانشناسی یونانی را بر اسلام نمی‌توان به‌آسانی نادیده گرفت، لیکن تمامی این مطالب احتیاج به بررسی دقیق دارد.[۳] گلدتسهیر Goldziher بنیان حدس خویش را بر این تقارن تاریخی می‌گذارد که همزمان با پدید آمدن مسئلهٔ جبر واختیار در اسلام مسیحیان بیزانسی با آن دست و گریبان بوده‌اند.[۴] اما درمیان همهٔ دانشمندان اروپایی که تاکنون به این مسئله پرداخته‌اند بکر Becker ظاهراً به‌حقیقت نزدیکتر شده است، اومی‌گوید که هرچند آثار آباء کلیسا دربارهٔ مباحثات مسلمانان اولیه با مسیحیان برسر مسئلهٔ جبر واختیار مارا برآن می‌دارد تا اسلام را دراین مورد متأثر ازمسیحیت بدانیم، بااین‌حال اختیار مسئله‌ای است که احتمالا ازبطن تعالیم اسلام منبعث گردیده‌است.[۵]

---

1) Von kremer, *kultürgeschichtliche Streifzüge*

2) Boer.T. de, *Geschichte der philosophie in Islam*, S. 3.

3) MacDonald, *Development of Muslim Theology*, p. 130.

4) Goldziher, *Muh. Studien*, II. S. 382 (fur die Uebernahme neutestamentlicher Spruche und Ideen in die Hadis-Literatur).

5)G. H. Becker, *Islam-Studien* (Leipzig, 1924) I. Bd. S. 432-439

←

هیچ مسئله‌ای درطول تاریخ ذهن مسلمانان رابه‌اندازهٔ این مسئله مشوب نکرده است: آیاقدرت وعلم بیچون خدا وبه‌حکم ازلی بودن خیرو شر جایی برای استقلال عمل ومسئولیت فرد باقی می‌گذارد؟ قرآن وحدیث هم مؤید جبرند وهم مؤید اختیار. درذهن پیامبر اسلام نیز این دو جنبه متساویاً متصوربوده است. نخست به قرآن رومی‌کنیم تاببینیم چگونه هردو جنبهٔ مسئله را یکسان عرضه می‌دارد. قرآن به رابطهٔ میان ارادهٔ بشری و ارادهٔ الهی و عمل متقابل آن دوهمراه با سایر اتفاقات جهان به‌طرق ذیل که ظاهراً متناقض می‌نماید می‌نگرد:

۱- خدا خالق همه چیز است - هم خالق خیر وهم خالق شر. در ارواح بشری هم‌نیکی آفریده وهم‌بدی و ازپیش می‌داندکه این‌دوچگونه عمل‌خواهندکرد.

۲- خداهمه‌چیز را نیك وحق‌آفرید ومسئول شرنیست.

۳- خدا خیر وشررا باهم آفرید وانسان‌را درانتخاب میان نور و ظلمت مخیر ساخت.

→ بکر آثار آباء کلیسارا دلیلی براین حقیقت می‌داندکه مسلمانان و مسیحیان‌در این مورد با یکدیگر مباحثه‌کرده‌اند، وبه‌نوشته‌های یوحنای دمشقی (۷۴۹م) که یکی از معتقدان سرسخت کلیسای یونانی بوده اشاره می‌کند و به قول ابوقراءکه ازاولین‌آباء عربی‌نویس مسیحی است (میان۷۴۰و۸۲۰)ورساله‌ای از او به نام الجبر والاختیاد بر جای مانده است استناد می‌جوید.

Arabische Schriften des Theodor Abu Korra (Paderborn, 1910)Forschungen zur Chr. Liter. und Dogmengeschichte X.

۴ـ خدا هرچه اراده کند انجام می‌دهد، هرکه را بخواهد به راه راست هدایت می‌کند و هرکه را اراده کند گمراه می‌سازد.

۵ـ اما او هرکه را به او ایمان داشته باشد و عمل خیر انجام دهد به راه راست هدایت می‌کند و تنها گناهکاران را گمراه می‌کند و کیفر می‌دهد.

۶ـ اگر خدا اراده می‌کرد همهٔ مردم بدو ایمان می‌یافتند و به کار خیر می‌گرویدند، اما او چنین چیزی را نخواست.

۷ـ آنچه خدا بخواهد می‌شود نه آنچه بشر بخواهد.

۸ـ هرنفْسی صاحب چیزی است که کسب کرده.

موارد هشت‌گانه‌ای که در بالا آوردیم همه مبتنی است بر آیاتی که در ذیل می‌آید.

ـ ما اَصابَ مِنْ مُصیبَةٍ فی الاَرْضِ ولا فی اَنْفُسِکُمْ اِلّا فی کِتابٍ مِنْ قَبْلِ اَنْ نَبْرَأَها...[۱]

ـ وَلَوْشاءَ اللهُ مَا اقْتَتَلُوا وَلکِنَّ اللهَ یَفْعَلُ ما یُریدُ.[۲]

ـ وَلَوْشِئْنا لَاٰتَیْنا کُلَّ نَفْسٍ هُداها.[۳]

ـ وَمَنْ لَمْ یَجْعَلِ اللهُ لَهُ نوراً فَما لَهُ مِنْ نورٍ.[۴]

ـ وَماخَلَقْنَا السَّماءَ وَالْاَرْضَ وَما بَیْنَهُما باطِلاً ذلِکَ ظَنُّ الَّذینَ کَفَروا فَوَیْلٌ لِلَّذینَ کَفَروا مِنَ النّارِ[۵]

ـ فی قُلوبِهِمْ مَرَضٌ فَزادَهُمُ اللهُ مَرَضاً وَلَهُمْ عَذابٌ اَلیمٌ بِما کانوا یَکْذِبونَ[۶]

---

۱) ۲۲/۵۷ ۲) ۲۵۳/۲ ۳) ۱۳/۳۲ ۴) ۴۰/۲۴
۵) ۲۷/۳۸ ۶) ۱۰/۲

- ... واللهُ لایهدی القومَ الکافرین[۱]

- ... واللهُ لایهدی القومَ الظالمین[۲]

- ... ولکن لعنهم اللهُ بکفرهم فلایؤمنون الاقلیلاً[۳]

- فبما نقضهم میثاقهم لعناهم وجعلنا قلوبهم قاسیةً ...[۴]

- ... ان اللهَ لایغیر مابقوم حتی یغیروا ما بانفسهم واذا اراد اللهُ بقوم سوء فلامرد له ومالهم من دونه من وال[۵]

- افرأیت من اتخذ الهه هواه واضله اللهُ علی علم وختم علی سمعه وقلبه وجعل علی بصره غشاوة فمن یهدیه من بعد الله افلاتذکرون[۶]

- ولوشاء ربک لآمن فی الارض کلهم جمیعاً[۷]

- ولوشاءالله لجمعهم علی الهدی[۸]

- ولو شئنا لاتینا کل نفس هداها[۹]

- قل ان الامر کله لله[۱۰]

- ان احسنتم احسنتم لانفسکم وان اسأتم فلها[۱۱]

- لایکلف اللهُ نفساً الا وسعها لها ما کسبت وعلیها ما اکتسبت...[۱۲]

---

۱) ۲۶۴/۲ ۲) ۲۵۸/۲ ۳) ۴۶/۴ ۴) ۱۳/۵
۵) ۱۱/۱۳ ۶) ۲۳/۴۵ ۷) ۹۹/۱۰ ۸) ۳۵/۶
۹) ۱۳/۳۲ ۱۰) ۱۵۴/۳ ۱۱) ۷/۱۷ ۱۲) ۲۸۶/۲

دربرابر چنین اظهارات گوناگون دربارهٔ یکی از بنیادی‌ترین مسائل علم و زندگی، ذهن بشری نمی‌توانست در انتظار کمک منطق یونانی یا یزدانشناسی مسیحی بماند تا براین مسئلهٔ ذوجنبتین دردناک آگاه گردد. قرآن همهٔ راهها را باز گذاشته بود و آنگاه تمایلات فردی و مقتضیات تاریخ برخوردهای متقابلی را باانواع گوناگون فرهنگهای بیگانه پیش آورد و کفهٔ ترازو را به‌سود یکی یا دیگری از این جنبه‌ها سنگین کرد. پیامبر (ص) اسلام تکیهٔ فوق‌العاده‌ای برایمان وتغییر اراده کرده بود و زندگی پرتحرك و گسترش یابندهٔ مسلمانان صدراسلام برای آنان فرصتی باقی نمی‌گذاشت تابه تفکر دربارهٔ تناقضاتی که درخود ایمانشان وجودداشت بپردازند. امابرخی ازافراد درانتخاب شیوهٔ زندگی خود با مشکل روبرو شدند. گاه وبیگاه پیامبر(ص) مورد سؤال واقع می‌شد، ودرتعدادکثیری از احادیث مربوط به‌این موضوع پیامبر(ص) سؤال کننده را به‌عمل ترغیب می‌کرد بی‌آنکه راه حلی نظری برای این مسئله به او داده باشد. در پی اِعمَلوا، فکُلٌّ مُیَسَّرٌ لِما خُلِقَ لَهُ می‌آمد.[1] حدیث بسیاررایج دیگری هست مبنی براینکه عربی به‌خدمت رسول(ص) آمد وازاو پرسید که آیا می‌تواند شترش را رها کند وتوکل به‌خدا داشته باشد پیغمبر(ص) بدو پاسخ داد که: اِعقِلْ وتوکَّلْ.[2] این جواب کاملا مشخّص نظر پیغمبر(ص) است. بعدها هنگامی که برسراین

---

۱) احیاء علوم‌الدین، ج ۴، ص ۷۷:

لَمّاقیلَ یا رسولَ‌الله ففیمَ‌العَمَلُ اِذا کانَتِ‌الأشیاءُ قَدفُرِغَ مِنْهامِنْ قَبلْ،قالَ اِعْمَلوا فَکُلٌّ مُیَسَّرٌ لِما خُلِقَ لَهُ (حدیث متفقٌ علیه من حدیث علی و عمران‌بن حصین).

۲) باتوکل زانوی اشتر ببند.

مسئله مشاجره ومجادله برخاست همهٔمنازعان یا احادیثی‌مناسب‌بانظریهٔ خویش یافتند و یا به‌جعل حدیث پرداختند. تعداد زیادی حدیث نبوی‌در طرفداری از نظریهٔ اختیار وجود داردکه بسیاری از آنها براین مسئله پرتوی نمی‌افکند. این احادیث فقط بازتابهای جنبه‌های‌گوناگون تعالیم قرآن در این موردند. پیروان جبر ادعا کرده‌اند که پیامبر گفته است: معتقدان به اختیار مجوسان این امّتند.[۱]

اما به‌طورکلی این تناقضات ظاهراً چندان مایهٔ اضطراب خاطر پیغمبر و جانشینان بلافصل او نشده است. آنان‌که از تعالیم او فیض برده بودند ظاهراً مردانی نیرومند، اهل‌عمل و درعین حال در ایمان به قضا و قدر ثابت‌قدم بودند. چنین آمیزه‌ای از لحاظ روانی توجیه‌پذیر است. زمانی دراز برآمد تا در ایمان به قضا وقدرگرایشهای منفی و میل به سکون پدید آمد. روایت می‌کنندکه خلیفه‌عمرکه مردی بااراده‌ٔ آهنین بود به‌گروهی ازمردمان بیکاره‌برخوردکه خودرا اَلمُتَوَکِّلون می‌خواندند. از تصورغلطی‌که از تسلیم ورضا داشتند آنان راسرزنش‌کرد وگفت بهتر است که دانه برزمین بیفشانید آنگاه به خدا توکل کنید.[۲]

---

۱) حدیث: اَلْقَدَرِیُّ مجوسُ‌هذهِ‌الاُمَّةَ. شیخ‌محمود شبستری ترجمهٔ این‌حدیث را در منظومهٔ گلشن راز آورده است‌که:

هرآن‌کس راکه مذهب غیرجبرست نبی فرمود کومانند گبرست

۲) گلدتسیهر درکتاب *Materialien zur Entwicklungsgeschichte des Sufismus.*

از ابن مسکویه نقل می کندکه:

لَقِیَ عُمَرُبن الخطّاب،رض،ناساً یُشْبِهُونَ‌صوفِیَّةَ زمانِنا، فقالَ‌مَنْ‌اَنْتُمْ؟ فقالوا

←

به‌همین ترتیب نقل می‌کنند که شخصی ازعلی(ع) پرسید: «آیا بشرمختار است یامجبور؟» علی(ع) ازآن‌مرد خواست که یکی ازپاهای‌خودرا اززمین بردارد ومردچنین کرد. آنگاه علی(ع) بدوفرمودکه درهمان‌حال‌پای‌دیگر راهم‌اززمین بردارد. طبیعتاً این کارمیسرنبود، علی(ع) گفت: «تومختار بودی‌که یك پایت را اززمین بلندکنی اما دربرداشتن هردوپای خود از زمین اختیاری نداری، پس توهم‌مختاری وهم نیستی.» این‌پاسخْ روحِ جملهٔ الایمان‌بینَ‌الجَبْروالاختیار است‌که فراوان نقل می‌شود.

درصدر اسلام، براین مبناهیچ اختلاف شدیدی‌دیده نمی‌شد، لیکن با گسترش عقاید، تشدید این اختلاف اجتناب‌ناپذیر بود. به گروهی از مسلمانان برمی‌خوریم که به دومکتب «قدریه» و «جبریه» منقسم شده بودند، فرقهٔ اول قایل به مسئولیت انسان در قبال اعمالش‌بودند وفرقهٔ دوم منکر چنین مسئولیتی می‌شدند. این دو مکتب نامهای گوناگون به خودگرفتند اما هیچ‌گاه ازمیان نرفتند.

معتزله، که خردگرایان دنیای اسلام خوانده می‌شوند، به عدل و توحید خدا معتقد بودند، وخودرا اصحاب‌العدلْ‌والتّوحید نامیدند. در نظر آنان اعتقاد به‌مسئولیت بشر درمقابل اعمالش نتیجهٔ‌اعتقاد اوبه‌عدل و خرد خداست، چه اگرانسان در انتخاب‌میان‌خیر وشر آزادنباشدچگونه خدای عادل می‌تواند بدو پاداش یاکیفر دهد؟ معتزله ازاین‌جهت اخلاف

→ نحنُ‌المتوکّلون. قال: بل‌انتم‌مستأکلونَ الاٰخبرُکم بالمتوکّلین؟ من‌القی‌حبّةً‌فی بطنِ‌الارض وتوکّل علی ربّه.

قدریه محسوب می‌شوند.

پس از معتزله نوبت به واکنش اهل سنت درقالب مکتبی به نام «مذهب اشعریه» رسید که نام خودرا از ابوالحسن اشعری بنیان‌گذار این مکتب گرفته‌اند.[۱]

فرقهٔ اشعری نظام مابعدطبیعی و عقیدتی خشکی به‌وجود آورد که حتی امروزهم زمینهٔ قسمتی از معتقدات مسلمانان را تشکیل می‌دهد. این گروه منکر علیت وصدق‌تام قوانین‌طبیعت شدند، نه‌به‌منظوردفاع از اختیار بشر بلکه برای توجیه قدرت مطلق خدا. گفتند که هیچ قانونی نمی‌تواند خدارا مقید سازد، چه این‌تجاوزی به‌قدرت بیچون اوست. در جواب این سؤال که «چرا انسان برای اعمالی که مقدر بوده ودر آنها اختیاری نداشته است باید مجازات شود؟» نظریهٔ کسب را پیش‌نهادند. غزالی، هرچند بزرگتر ازآن بود که به مکتبی از مکاتب کلامی وفلسفی تعلق داشته باشد ودر بسیاری مسائل آشکارا با نظر اشعریه مخالفت می‌ورزید، یکی از نیرومندترین حامیان ومفسران نظریهٔ کسب به‌شمار می‌رود.[۲]

اکنون با دقت بیشتر به‌مطالعهٔ این کوشش داهیانه ازجانب این

---

۱) برای آشنایی مختصر بانظریهٔ فرقهٔ اشعریه به‌کتاب احیاء علوم‌الدین تألیف محمد غزالی (کتاب قواعدالعقاید، ص۷۲) رجوع شود.

۲) «کسب» درارتباط با نظریهٔ اشاعره درجبر واختیارنباید با«کسب»درمقابل توکّل اشتباه شود، در همین فصل توضیحاتی در مورد «کسب» و «توکل» خواهد آمد.

مکتب برای تلفیق موجبیت با مسئولیت انسان دراعمالش میپردازیم. این تلفیق دقیقاً بانظر غزالی دربارهٔ علیت و وجود ارتباط دارد. درنظر او وجود وقدرت هردو انحصاراً متعلق بهخداست، خدا یگانه جوهر است زیرا تنها او قائم بذات است، خدا نهتنها علت اولی است بلکهدرواقع یگانه علت است. اوبرخلاف بسیاری از اشعریان متعصب بهقانون توالی ضروری پدیدهها معتقد بوده بهکلامخودش «هیچچیز نمیتواند واقعشود مگر شرایط لازم برای وقوع آن پیش ازآن موجود باشد.» علیرغم این معنی، او پدیدههای متقدم را علت پدیدههای متأخر نمیداند. در وقوع پدیدهها توالیضروری وجود داردکه خود مصداق مقصودی مقدر و ازلی است، علت اولی وعلتغایی یگانه علت است ویکپدیده نمیتواند علت پدیدهٔ دیگر باشد.

در فصول «شکر» و«توحید» و«توکل»، غزالی فلسفهٔ خویش،یعنی آرای خودرا دربارهٔ وجود وجوهر وعلیت واختیار، بهصورتی بسفشرده و موجز بهما عرضه داشته است. دراینجا او اعتقادخودرابهوحدتوجود آشکارا مینمایاند و هوادار استدلالی این قول صوفیه است که هیچ چیز وجود ندارد مگر خدا، هیچ مؤثری نیست جزخدا. غزالی در بیان حدیث اعملوافکلٌ میسرٌلماخلق له میگوید:

فتبین انَّ الخلق مجاری قدرة الله تعالی ومحلُّ افعاله وان کانواهم ایضاً من افعاله ولکن بعضُ افعاله محلٌّ للبعض وقولُه اعملوا وان کان جاریاً علی لسان الرَّسول، صلعم، فهو فعلٌ من افعاله وهو سببٌ لعلم الخلق بأنَّ العمل نافعٌ وعلمهم

فعلٌ من افعال الله تعالی والعلم سببٌ لانبعاث داعیة جازمة الی الحرکة والطاعة وانبعاث الداعیة ایضاً من افعال الله تعالی وهو سببٌ لحرکة الاعضاء وهی ایضاً من افعال الله تعالی ولکن بعض افعاله سببٌ للبعض ای الاول شرطٌ للثانی[۱].

و این حقیقت چون نیک دریافته شود، آدمی را به توحید می‌رساند.

با استغراق در توحید، مسئلهٔ مسئولیت بشر در اعمالش و عدل خدا در پاداش و کیفر دادن مایهٔ ناراحتی غزالی می‌شود. نظر او دربارهٔ وحدت وجود منطقی و روشن است اما دفاع او از مسئولیت بشر و عدل خداوند اورا به شعبده‌بازی سفسطه‌گر مبدل می‌کند که گاه حتی خواننده به دشواری باور می‌کند که ادله و براهینی که غزالی در دفاع از عقیدهٔ خویش آورده خود اورا قانع کرده باشد. فی المثل در قطعهٔ فوق ملاحظه کردیم که به زعم او مصدر همهٔ افعال درواقع خداست، اما با اینهمه بشر مسئول این اعمال است زیرا او محل وقوع این اعمال است وازاین رومسئول است، زیرا خدا برخی ازمقاصد خود را ازطریق او تحقق بخشیده است. اگرپافراتر گذاریم و بپرسیم آیا محل بودن بشر به ارادهٔ خود اوبوده است، غزالی صادقانه پاسخ می‌گوید که «آن هم عمل خداست». غزالی اعتقاد خود را به‌حکم بی‌چند وچون ازلی پنهان نمی‌کند:

والله تعالی مسبّب الاسباب ومرتّبها فمن سبق له فی الازل السعادة یسّرله هذه الاسباب حتی تقوده بسلسلتها الی الجنّة. فالمتقون یساقون الی الجنّة قهراً

---

۱) احیاء علوم‌الدین، فصل در باب شکر، ص ۷۷.

والْمُجْرِمونَ یقادونَ الی النّارِ قهراً ولا قاهر الّاالْواحدُالقهّارُ ولا قادرَالّاالملکُ الجبّار.[۱]

خدا نخستین حلقه یا حلقهٔ اصلی است که تمامی زنجیر علیت محتوم بدوپیوسته است و یکی را به‌بهشت ودیگری رابه‌دوزخ می‌فرستد. بشر خود اقدام نمی‌کند بلکه به این‌سو وآن‌سو کشانده می‌شود.

دربحث پیرامون مسئلهٔ توحید وتوکل، غزّالی بازبا مشکلی نظیر این‌مشکل دست وگریبان می‌گردد وبه‌عبث می‌کوشد تا از طریق تحلیل روانشناسانهٔ اختیار، خودرا ازچنگال آن‌برهاند. به هرحال نتیجهٔ واقعی براهین او این نیست‌که انسان‌قدرت انتخاب ومسئولیت دارد بلکه این نتیجه، تقدیر وموجبیت محض است و بس. امیال بدون آنکه بشر خود بخواهد در وجودش‌نهاده می‌شود، اورا ازمیلْ گزیری‌نیست‌وامیال‌به‌طور طبیعی و مقاومت‌ناپذیر نیروهای اورا به‌حرکتی‌درخور وامی‌دارند. پس به‌اعتقاد او همهٔ اینها سلسله‌ای ازجبر است.[۲]

آنگاه تمام اعمال بشر را به سه‌گروه طبقه‌بندی می‌کند: طبیعی،

---

۱) همانجا؛ فصل درباب شکر ، ص ۷۷.

۲)احیاء علوم‌الدین ، ج۴، (کتابُ التوحیدِ والتّوکُّلِ، بیانُ حقیقةِ التوحیدالّذی هُواصْلُ التوکّل) ص۲۱۹ :

فانْ قُلْتَ:«هذا جبرٌمحض والجبرُ ینقضُ‌الاختیارَ وَانْت لاتُنکرُالاختیار فکیفَ یکونُ مجبوراً مختاراً » فاقولُ: «لوِانْکشفَ‌الغطاءُ لعرفْتَ انّهُ فی‌عینِ الاختیار مجبورٌ».

ارادی و اختیاری. اگر غزّالی برای این طبقه‌بندی شاهد مثال نمی‌آورد مبنای تقسیمش معلوم نبود. می‌گوید:

هنگامی که کسی در آب می‌ایستد، بدن او آب را می‌شکافد، این عمل طبیعی است. وقتی که نفس می‌کشد، ارادهٔ او در این کار دخالت دارد و از این رو می‌توان آن را ارادی خواند. وقتی که می‌نویسد این عمل به انتخاب خود اوست و می‌توان آن را اختیاری خواند. حال در مورد طبیعت، جبر کاملا مشهود است. عمل تنفس یا سایر اعمال انعکاسی، چون بستن چشم به هنگامی که کسی با سوزنی به آن حمله کند، می‌تواند فراگردی طبیعی و بی‌اختیار شمرده شود و از این رو غزالی در باب آنها می‌گوید: فَقَدْ التحق هذا بالفعلِ الطّبیعی فی کَوْنه ضروریٌّ.[۱]

حال به نوع سوم می‌پردازیم که در آن عمل نوشتن بشر عملی اختیاری به‌نظر می‌رسد و شاید منجر به این عقیده شود که نویسنده مطابق با ارادهٔ خویش این عمل را انجام می‌دهد یا نمی‌دهد. اما این استنباط از جهل تامّ مایه می‌گیرد، چه ارادهٔ انتخاب مستقل نیست بلکه به علم وابسته است. علم شقوق مختلف را بررسی می‌کند، دلایل له و علیه را می‌سنجد و اراده برطبق حکم ناشی از آن، نیروها را به حرکت درمی‌آورد. حال مواردی هست که در آنها علم تصمیم عاجل می‌گیرد و اراده همزمان با آن عمل می‌کند، چون عمل انعکاسی بستن چشم هنگام نزدیک شدن جسم مزاحم؛ و باز مواردی هست که در آنها مدتی طول می‌کشد تا علم

---

۱) همانجا، بیان حقیقة التوحید...

رأی نهایی خودرا مبنی برانتخاب اصوب شقوق صادر کند، آنگاه اراده مجبوربه اطاعت ازحکم است.

سُمیت هٰذه‌الارادةُ اختیاراً مُشتقاً مِنَ‌الخَیْرِ ای هُوَ انبعاثُ‌الیٰ‌ماظهر للعقلِ‌انّهُ خیر[1]

غزالی دراینجا برای توجیه این تحلیل روانشناسانهٔ خود به علم اشتقاق متوسل می‌شود. بدین طریق تمامی مسئله از اراده به علم منتقل می‌گردد. اکنون این سؤال پیش می‌آیدکه آیا انسان در اجرای احکام علم خود آزاد است؟ غزالی عمیقاًبه‌بررسی جنبهٔشخصی معرفت‌نپرداخته است. او تلویحاً خرد را چیزی غیرشخصی می‌داند. بنابراین‌تمام‌حرکت از عنصری غیرشخصی آغاز می‌شود و بایك سلسله‌گامهای ضروری به عملی می‌انجامد. اما نقش آن شخص‌که این نمایش در وجودش اجرا می‌شود چیست؟ جواب غزالی این است که او فقط صحنه است ویگانه بازیگر دراین‌صحنه خداست.

عمل طبیعت جبر محض، وفعل خدا اختیار محض است. اگر چه مانند انتخاب بشرنیست‌که بین شقوق‌گوناگون درنوسان باشد - و فعل بشر تلفیقی‌میان این دو است یعنی انتخابی‌است جبری‌وضروری. طبیعت اصلا قدرت انتخاب ندارد، خدا درانتخاب آزاد است، وحال‌آنکه بشر مجبوربه انتخاب است.

این مستدلترین بیان نظر اشاعره در باب«کسب» به‌قلم یکی از

---

۱) همانجا، بیان حقیقة‌التوحید...

بزرگترین شارحان آن است. این نظر جز موجبیت محض چیزی‌نیست، وشخصیت وفردیت در آن جایی ندارد. انسان بنابراین نظر، یاصحنه‌ای بیجان است یا تماشاگری غیر فعال؛ آنچه مسلم است بازیگر نیست. او فقط«محل» و «مجرا»ست. برای آنکه حس اخلاقی ومسئولیت بشر محفوظ بماند باآوردن کلمات «کسب» و«اختیار»، به‌سفسطه‌ای آشکار، کوشش شده است که بشر قانع گردد که او نیز در این جریان سهمی شخصی دارد. تصدیق صادقانه وصریح قدریه ومعتزله براختیار وهمچنین پذیرفتن جبر از جانب برخی ازکلامیون وعارفان اسلامی در مقایسه باکوشش مذبو- حانه‌ای که اشاعره عموماً به‌کار برده‌اند تا این دو را با هم تلفیق دهند، سالم وشرافتمندانه به‌نظر می‌رسد. برای ملاحظهٔ اقرار آشکار بعضی از عارفان به‌موجبیت بهتر است به‌ابیات ذیل که‌متعلق به‌یکی‌ازنامدارترین مفسران تصوف و وحدت‌وجود است توجه کنیم:

تعینهای عالم بر تو طاریست — ازآن گویی، چوشیطان،همچومن کیست؟

ازآن گویی: مرا خود اختیارست — تن من مرکب و جانم سوارست

زمام تن به‌دست جان نهادند — همه تکلیف بر من زان نهادند

ندانی کاین ره آتش‌پرستیست — همه این‌آفت وشومی ز هستیست

کدامین اختیار ای مرد عاقل — کسی را کو بود درذات باطل؟

چوبود تست یکسر همچو نابود — نگویی اختیارت از کجا بود ؟

کسی کو را وجود از خود نباشد — به‌ذات خویش نیك و بد نباشد

هرآن‌کس راکه‌مذهب‌غیرجبرست — نبی فرمود کو مانند گبرست

چنان‌کان‌گبر یزدان واهرمن گفت — همین نادان احمق ما ومن گفت

به ما افعال را نسبت مجازیست نسب خود در طریقت لهو و بازیست
نبودی تو که فعلت آفریدند ترا از بهر کاری برگزیدند[۱]

با این مقدمات اکنون به‌جایی رسیده‌ایم که بتوانیم تصوری را که مولوی از آزادی انسان برای ساختن سرنوشت خویش دارد درك کنیم. حجتهای او چنانکه خواهیم دید تمامی این مسئله را فرامی‌گیرد، و چون این مسئله را به‌صورت گفت و شنودی بین دوطرف که دارای دو نظر مقابل یکدیگرند مطرح کرده است، دلایل هردوطرف را باقدرتی مشابه که ویژگی این طرز بیان مطلب است، عرضه می‌دارد.

۱- هنگامی که خدا کاینات را خلق می‌کرد تنها به‌انسان اختیار ارزانی داشت، و این عطیهٔ الهی است که اورا اشرف مخلوقات می‌سازد. ارزش همهٔ کارها و عبادتها به‌مصداق «اختیار آمد عبادت را نمك» ازاین اختیار ناشی می‌شود. برای اجرام فلکی که به‌ناخواه حرکت می‌کنند پاداش و جزایی نیست.[۲] رحمت خدا مطابق باکوشش انسان بدو اعطا

---

۱) شیخ محمود شبستری، منظومهٔ گلشن راز؛ ظاهراً این منظومه در سال ۱۳۱۷م (=۷۱۷هـق) سروده شده است. این منظومه نخستین‌بار در اروپا به وسیلهٔ پرگشتال Purgstall چاپ گردید (لایپزیگ ۱۸۳۸) که پر از غلط است. نسخهٔ چاپی دیگری از این منظومه به نام نسخهٔ وینفیلد Whinfield نیز وجود دارد که نسبتاً صحیحتر است.

۲) اختیار آمد عبادت را نمك ورنه می‌گردد به ناخواه این فلك
گردش اورا نه اجرو نه عقاب کاختیار آمد هنر وقت حساب

(مثنوی، چاپ نیکلسون، دفتر سوم، ابیات ۳۲۸۷ و ۳۲۸۸)

می گردد.[۱]

۲ـ تمام امور وموقعیتهای جهان را می‌توان به‌دو گروه‌تغییرپذیر و تغییرناپذیر تقسیم کرد. انسان تاجایی که باجهت تغییرناپذیر سروکار دارد مجبور است، اما مختاراست که‌امور تغییرپذیر را تغییردهد. مولوی درمکالمه میان انبیا وکافران این استدلال را در دهان انبیا می گذارد، استدلالی که هم باعقل سلیم مطابقت دارد وهم با تجربهٔ علمی انسان. کافران می گویند: ماچنان ساخته شده‌ایم که موعظهٔ کسان هرقدرهم نافذ باشد نمی‌تواند مارا تغییردهد، پلنگ قادر نیست خطوخال خود راتغییر دهد، و خاك نمی‌تواند تبدیل به‌آب شود وآب نمی‌تواند خاصیت عسل پیدا کند.[۲] انبیا قبول می کنند که هرچیزی‌قابل‌تبدیل به‌هرچیزدیگر نیست اما بیماری روح انسان درمان‌پذیر است.

---

۱) قدر همت باشد آن جهد و دعا — لیس للانسان الا ما سعی
(همانجا، دفتر چهارم، بیت ۲۹۱۲)

۲) قوم گفتند ای نصوحان بس‌بود — اینچ گفتید ار درین ده کس بود
قفل بر دلهای ما بنهاد حق — کس نداند برد بر خالق سبق
نقش ما این کرد آن تصویرگر — این نخواهد شد به‌گفت وگو دگر
(همانجا، دفترسوم، ابیات ۲۹۰۲-۲۹۰۰)

خاك را گویی صفات آب‌گیر — آب را گویی عسل‌شو یا که شیر
(همانجا، بیت ۲۹۰۴)

انبیا گفتند کاری آفرید — وصفهایی که نتان(= نتوان)زان‌سر کشید
وآفرید او وصفهای عارضی — که کسی مبغوض می گردد رضی
(همانجا، ابیات ۲۹۰۹و۲۹۱۰)

←

۳- تقدیر تا آنجاکه به قوانین الهی مربوط می‌شود حق است. انتخاب فردی مقدر نیست. ظاهر شریعت ابدی است، امامحتوای آن آزاد و تغییرپذیر است. در این سازش میان قانون واختیار به یکی از قانع‌کننده‌ترین وعقلانی‌ترین مفاهیم درفلسفهٔ دین برمی‌خوریم. جوهر اصلی مفهوم قانون همین است که ابدی و لایتغیر است. قوانین طبیعت همیشه پایدار می‌ماند وازاین‌رو چون به‌زبان مابعدطبیعی بیان شود «بیرون از دستبرد زمان» وچون به‌زبان یزدان‌شناسی گفته شود «مقدر» است. بنابراین ساختمان آزادانهٔ مزاج اخلاقی هم به یکسانی و تغییرناپذیری علیّت اخلاقی نیازدارد. برقلم سرنوشت یک‌بار وبرای همیشه چنین رفته است که هر عملی را عکس‌العملی است.[1] اگر راه‌کج برگزینی قانون بی‌رحم سرنوشت ترا به خطا رهنمون‌خواهدشد. حق‌وباطل هردو مطیع قانون‌اند،

→

ریگ راگویی که گل‌شو عاجزست   خاك راگویی که گل‌شو حایز است
(همانجا، بیت ۲۹۱۲)

بلکه اغلب رنجها را چاره هست   چون به جد جویی بیامد آن‌بدست
(همانجا، بیت ۲۹۱۶)

برای بحث در مورد اختیار ← به همانجا، دفترپنجم، از بیت ۲۹۶۳ به‌بعد.

۱) قَدْجَفَّ‌الْقَلَم، یعنی جَفَّ‌الْقَلَمُ وکُتِبَ لایَسْتَوِی الطّاعَةُ والْمَعْصِیَةُ لایَسْتَوِی الاَمانَةُوالسَّرِقَةُ. جَفَّ‌الْقَلَمُ اَنْ لایَسْتَوِی‌الشُّکْرُوالْکُفْرانُ جَفَّ‌الْقَلَمُ اَنَّ‌اللهَ لایُضیعُ اَجْرَالْمُحْسِنین.

همچنین تأویل قَدْ جَفَّ‌الْقَلَم   بهر تحریضست بر شغل اهم
پس قلم بنوشت که هرکار را   لایق آن هست تأثیر و جزا

←

قلم سرنوشت را اراده‌ای خودکامه به‌حرکت‌در نمی‌آورد. مقدر شده‌است که خیر وشرنتایجی مطابق باخود داشته باشند. کیفر دیدن دزد و سکر- آوری شراب قوانینی مقدر است. درترازوی تقدیر اعمال تا آخرین ذره سنجیده می‌شوند. ارادهٔ الهی‌دور از عدل ومنطق‌نیست. شاهی که‌دربرابر او شریف و رذیل مقامی یکسان داشته باشند شاه نیست بلکه فردی خودکامه است.

۴- انسان میان دوشق محال تردید نمی‌کند، بلکه شقوقی را می‌سنجد که به‌یک‌سان می‌تواند اختیارکند. تأمل اودلیل اختیار اوست. «می‌باید» و «می‌توان» متقابلا به‌هم‌مربوط‌اند. این‌حقیقت که انسان میان شقوق ممکن ومحال تمایز قایل می‌شود دلیل توانایی اودر مورد اول و ناتوانی اودر مورد دوم است. «اودر این تأمل می‌کندکه آیا به موصل برود یا در بغداد بماند اما دراین تأمل نمی‌کندکه بپرد یاراه را به‌پای بسپرد.» (پس ازاختراع هواپیما شقی‌که درنظرمولوی‌محال‌بود،انتخاب- کردنی شده است).

۵- هرچیزی با نیروهایی بیرون ازآن مهارشده است. تنها انسان است که اختر و اصل زندگی خویش را در درون خود دارد. هیچ نیروی زمینی یاآسمانی نمی‌تواند مسیرعمل انسان را تعیین‌کند، مگر آنکه آن

←

کژ روی، جَفَّ‌القَلَم کژ آیدت — راستی آری، سعادت زایدت
(همانجا، ابیات ۳۱۳۳-۳۱۳۱)

ذره‌ای گر جهد تو افزون بود — در ترازوی خدا موزون بود
(همانجا، بیت ۴۱۴۵)

«چیز» تعریف‌ناپذیر، یعنی لبّ شخصیت او که دردرون اوست، به آنچه از خارج براو تأثیر می‌گذارد پاسخ دهد.[۱]

۶ـ امر ونهی، ستایش و عتاب، پاداش وکیفر اگر فاعلِ عملی آزادی انتخاب نداشته باشد مسخرگی محض خواهدبود.[۲]

۷ـ جد وجهد به مفهوم سرکوفتن به‌دیوار سرنوشت نیست، زیرا جدّ وجهد سرنوشت بشر است. کوشش بررغم تقدیر، خودْ تقدیر آدمی است.[۳] در این جدّوجهد قابلیتهای پنهان وبه‌ظهورنرسیدهٔ انسان فعلیت می‌یابند.

در مورد اصل مفهوم یك بُنی اخلاقی، مولوی پیشقدم «فیخته» به‌نظر می‌آید، یعنی دراین‌باب که سرچشمهٔ مقاومت آنچه به‌ظاهر «ناخود» خوانده می‌شود درذاتِ «خود» است، و «خود» تنها ازطریق غلبهٔ دایمی براین مقاومت می‌تواند ظاهر گردد. آنچه در قرآن «آزمودن خداوند بشر را از طریق مصایب» خوانده شده درآیین فکری پرشکوه مولوی دربارهٔ شر و مقاومت به منزلهٔ وسایل تحقق امکانات جان آدمی تعبیر گردیده‌است.[۴]

---

۱) هرکه را با اختری پیوستگیست / مر ورا با اختر خود همتگیست
(همانجا، دفتر اول، بیت۷۵۱)

۲) امرونهی‌وخشم‌وتشریف وعتیب / نیست جز مختار را ای پاك جیب
(همانجا، دفتر پنجم، بیت ۲۹۷۳)

۳) با قضا پنجه زدن نبود جهاد / زانکه این را هم قضا بر ما نهاد
(همانجا، دفتر اول، بیت ۹۷۶)

۴) حق تعالی گرم وسرد ورنج ودرد / بر تن ما می‌نهد ای شیرمرد
خوف وجوع ونقص اموال وبدن / جمله بهر نقد جان ظاهر شدن
(همانجا، دفتر دوم، ابیات ۲۹۶۳و۲۹۶۴)

تنهامقاومت است که قابلیتهای تازه به‌وجود می‌آورد. این‌خودسرنوشت انسان است که نه تنها ناقض اختیار او نیست وسیلهٔ ظهور این اختیار نیز هست.

۸ـ اما اختیار به خودی خود غایت نیست،[۱] غایت این است که آزادانه زندگیِ بروفقِ جنبهٔ متعالیِ خود را تعین بخشیم. بنابراین غایت اختیار تعین بخشیدن به‌خود است درزمینه‌ای والاتر. درنهایت امر، آزادی و موجبیت با یکدیگر ترکیب می‌شوند. زندگی در زمینه‌ای نازلتر با موجبیت آغاز می‌گردد، ودر انسان به‌صورت قدرت انتخابِ آزاد تکامل می‌یابد تا باز به‌موجبیتی والاتر برسد، آنجاکه انسان آزادی خویش را درطبق اخلاص می‌گذارد. بنابراین موجبیت دو نوع است، جبر الزامی و جبر اختیاری، جبراختیاری محدود ساختن خویش است به سودای کمال مطلوب. انسان تاوقتی که ملزم به‌انتخاب طریق باشد، تاوقتی که خواه به‌نیروی‌ذاتی بیرون ازخود، خواه به‌نیروی وظیفه‌ای که ازخارج بر وی تحمیل شده به این سو وآن‌سو رانده یاکشانیده شود، آزاد نیست. اما جبراختیاری خودخواستهٔ ناشی‌از عشق بکلی ماهیت دیگری‌دارد،[۲] اینکه

---

۱) جهدکن کز جام حق یابی نوی — بی‌خود و بی‌اختیار آنگه شوی
آنگه آن می‌را بود کل اختیار — توشوی معذور ومطلق‌مست‌وار
هرچه کوبی گفتهٔ می باشدآن — هر چه روبی‌رفتهٔ می‌باشد آن

(همانجا، دفتر پنجم، ابیات ۳۱۰۷-۳۱۰۵)

۲) لفظ جبرم عشق را بی‌صبر کرد — وانکه عاشق نیست حبس جبر کرد
این معیت با حقست‌وجبر نیست — این تجلیِ مهست این ابر نیست
وربود این‌جبر جبرعامه نیست — جبر آن امارهٔ خودکامه نیست

←

جبر الزامی چگونه با اکسیرعشق به‌جبر اختیاری بدل مـی‌شود، بیشتر امری تجربی است تا نظری، بنابراین آزادی به‌خاطر نفسِ آزادی هدفِ تکامل اخلاقی ومعنوی انسان نیست.

بنده آزادی طمع دارد زحد　　عاشق آزادی نخواهد تا ابد[1]

آزادی تنها درپایان کار به‌انسان عطا می‌شود تا خودرا فدای جبر والاتر وجود واقعی خویش کند. اما این تغییررا هیچ حکم بی‌چون‌وچرایی نمی‌تواند پیش آورد، این تغییر فقط کار عشق است.

اراده‌های ما ازآن ماست، چند وچون آن را نمی‌دانیم،
اراده‌های ما ازآن ماست، تاآن را ازآن توسازیم.

– تنیسن[2]

مسئلهٔ توکل بامسئلهٔ اختیار ارتباط نزدیک دارد.[3] این مسئله مانند مسئلهٔ اختیار از قرآن نشأت گرفته است. قرآن در چند جـا کسانی راکه

→

جبر را ایشان شناسند ای پسر　　که خدا بگشادشان در دل بصر
غیب آینده برایشان گشت فاش　　ذکر ماضی پیش ایشان گشت لاش
اختیار و جبرایشان دیگرست　　قطره‌ها اندر صدفها گوهرست...
...تومگو کاین‌مایه بیرون‌خون بُوَد　　چون رود درناف‌مشکی‌چون‌شود؟...
...اختیار و جبر درتو بُـد خیال　　چون درایشان رفت شد نورجلال
نان چو درسفره‌ست باشدآن جماد　　در تن مردم شود او روحِ شـاد

(همانجا، دفتر اول، ابیات ۱۴۷۴-۱۴۶۳)

۱) همانجا، دفترپنجم، بیت۲۷۲۹

۲) Tennyson، شاعرانگلیسی‌قرن نوزدهم.

۳) گلدتسیهر در *Materialien zur Entwicklungsgechichte des Sufismus* بر توکل به‌عنوان یکی ازمبانی تصوف تکیه کرده‌است.

توکل مطلق به خدا دارند وحتی برای نان روزانه‌شان براو متکی‌اند ستوده‌است. آیات‌زیر از قرآن این‌طرز فکررا به تأکید توصیه‌می کنند:

وَعَلَی اللهِ فَتَوَکَّلُوا اِنْ کُنْتُمْ مُؤْمِنِینَ[۱]

وَعَلَی اللهِ فَلْیَتَوَکَّلِ الْمُتَوَکِّلُونَ[۲]

وَمَنْ یَتَوَکَّلْ عَلَی اللهِ فَهُوَ حَسْبُهُ[۳]

اِنَّ اللهَ یُحِبُّ الْمُتَوَکِّلِینَ[۴]

فَابْتَغُوا عِنْدَ اللهِ الرِّزْقَ وَ اعْبُدُوهُ وَاشْکُرُوا لَهُ اِلَیْهِ تُرْجَعُونَ[۵]

درهمین زمینه احادیثی هم ازپیغمبر اسلام نقل شده است:

لَوْاَنَّکُمْ تَتَوَکَّلُونَ عَلَی اللهِ حَقَّ تَوَکُّلِهِ لَرَزَقَکُمْ کَمَا یَرْزُقُ الطَّیْرَ تَغْدُو خِمَاصاً وَتَرُوحُ بِطَاناً[۶].

---

۱) قرآن کریم، ۲۳/۵، و پشت به‌خدای بازکنید اگر گرویدگانید.

۲) همانجا، ۱۲/۱۴، برخدای پشتی دارند پشتی‌داران.

۳) همانجا، ۳/۶۵، وهرکه پشت به‌الله بازکند وکار به او سپارد الله بسندهٔ اوست.

۴) همانجا، ۱۵۹/۳، خدای دوست داردکسانی راکه‌کار به‌وی‌سپارند وپشت به وی بازکنند.

۵) همانجا، ۱۷/۲۹، به‌نزدیك الله روزی‌جویید و اورا پرستید واوراآزادی (= شکر) کنید با او(= باز او) خواهندبرد شمارا.

۶) کُلُّ الْمَقَامَاتِ لَهَا وَجْهٌ وَقَفاً غَیْرَ التَّوَکُّلِ فَاِنَّهُ وَجْهٌ بِلَاقَفاً (حدیث‌ترمذی و حاکم به روایت بخاری ومسلم ـ عمرفاروق.)، هرمقامی را رویی و پشتی است جز توکّل‌که همانا روی‌بی‌پشت است.

مَن انقطع الی‌الله عزّوجلّ کفاه‌الله تعالی کلّ مؤونةٍ و رزقه من حیث لایحتسب ومن انقطع الی‌الدّنیا وکله الله الیها.[۱]

اما پهلو به‌پهلوی این آیات واحادیث، احادیث بسیاری‌هست که ارزش‌کار را تأکید می‌کند. زندگی خود پیغمبر (ص) مثالی ازفعالیت چندجانبه وبلاانقطاع است. وی باتمام توکّلی‌که به‌خدا داشت هیچ‌گاه از جستجوی اسباب لازم وبکاربردن آنها برای تحقّق اهداف خویش غفلت نکرد. به‌رغم تحسین زندگی خداپرستانهٔ راهبان مسیحی، قرآن رهبانیت‌را توصیه‌نکرده وازپیغمبر(ص)نقل می‌شودکه صریحاً آن‌را منع کرده است.

و نیز ازپیامبر(ص)نقل می‌کنندکه اَلْکاسبُ حَبیبُ‌الله.[۱]

ظاهراً مسلمانان دراین‌باب احساس‌وجودمسئله‌ای‌غامض کرده‌اند. چنین به‌نظر می‌رسدکه توکل مطلق به خدا مستلزم رفتاری مطلقاً غیر فعّال در زندگی است، چون جستجوی اسباب برای برآوردن نیازهای زندگی نقض توکل شمرده می‌شد. ازاین‌رو درآثار تعدادی ازنویسندگان مسلمان این مسئلهٔ غامض به‌صور زیر تکرارشده است:

مَنْ طَعَنَ علی‌التّکسّب طعن علی‌السّنّةِ[۲] ومن طعن فی‌ترکِ التّکسّب

---

۱) غزالی: احیاء علوم‌الدین، بیانُ فضیلة‌التّوکّل .ـ مترجمان.

۲) حدیث‌مشهوری ازپیغمبر(ص)هست‌که درپاسخ سؤال یك نفر عرب‌که «آیا می‌تواند شترش‌رارهاکند وبه خداتوکل نماید؟» گفته‌است : «اِعْقِلْ و تَوَکّلْ» مولوی نیز ترجمه‌ای از این حدیث‌آورده است‌که:

←

فقدْ طَعَنَ علی التّوحیدِ.[۱]

و غزّالی این مشکل را با کلمات زیر بیان می کند:

(التوکّل) وهوَ فی نفسهِ غامضٌ من حیثُ العلمُ ثُمّ هُوشاقٌ من حیثُ العملِ ووجهُهُ غموضهِ من حیثُ الفهمِ انَّ مُلاحظةَ الاسبابِ والاعتمادَ علیها شرکٌ فی التّوحیدِ والتّثاقُلَ عنها (= کاهلی کردن) بالکُلّیة طعنٌ فی السُّنّةِ وقدحٌ فی الشّرعِ.[۲]

گفت آری گر توکل رهبرست　　این سبب هم سنت پیغمبرست

گفت پیغمبر به آواز بلند　　با توکل زانوی اشتر ببند

رمز اَلْکاسِب حبیبُ الله شنو　　از توکّل در سبب کاهل مشو

(مثنوی، چاپ نیکلسون، دفتراول، ابیات ۹۱۴-۹۱۲)

سعی شکر نعمتش قدرت بود　　جبر تو انکار آن نعمت بود

(همانجا، بیت ۹۳۸)

گر توکّل می کنی در کار کن　　کِشت کن پس تکیه برجبّار کن

(همانجا، بیت ۹۴۷)

۱) هر که در کسب طعن کند در سنّت طعن کرده وهر که در ترك کسب (توکّل) طعن کند در توحید طعن کرده است.

۲) احیاء علوم‌الدین، کتاب‌التوحید و التوکل. برای درك بهتر مفهوم این عبارت مطالبی راکه غزالی در کتاب کیمیای سعادت درباب‌توکّل آورده‌است وهمان مقصود را می‌رساند نقل می کنیم:

بدانکه توکل از جمله مقامات مقرّبان است و درجهٔ وی بزرگ، ولکن علم وی درنفس خویش باریك ومشکل است وعمل وی دشخوار است.

بنابراین به نظرغزالی تلفیق توحید (خدا را درجهان هستی یگانه علت شمردن) باشرع پیغمبر (ص) وجستجوی فعالانهٔ اسباب برای رسیدن به مقصودی که از جانب پیغمبر (ص) توصیه شده‌است یکی از باریکترین مسائل اندیشه وعمل است. تنها آنان که نورحق برجانشان تابیده برحقیقت آن آگاهند. همین مسئلهٔ غامض را از زبان سهل تستری[1] می‌شنویم: «هر که طعن کند در کسب درسنت طعن کرده‌است وهر که درتوکل طعن کند درایمان طعن کرده است.» حتی سهروردی هم دراین مورد سخن اورانقل می‌کند: کُلُّ المَقاماتِ لَهاوَجْهٌ و قفاً غیرَالتَّوَکُّلِ فَانَّهُ وَجْهٌبلاقفاً.

تأکید بسیار برتوکل و تسلیم ورضایی که ثمرهٔ توکل استَ یکی از مختصات اساسی طبقه‌ای‌ازصوفیه بود.[2] تصوف باخوف ازرنجانیدن

→ و اشکال وی ازآن‌است که هرکه هیچ چیز را جز حق-تعالی- درکارها اثری بیند در توحید وی‌نقصان است، واگر جملهٔ اسباب نیز از میان برگیرد در شریعت طعن کَرده باشد، و اگر اسباب را نیز مسببی نبیند با عقل خویش مکابره‌کرده باشد، وچون بیند باشدکه به‌چیزی ازاسبابْ توکّل کند و در توحید نقصان افتد. پس شرح توکل چنانکه عقل و توحید و شرع درهم بکوبد ومیان همه جمع کند علمی غامض است وهر کسی نشناسد.

(کیمیای سعادت، چاپ تهران ۱۳۳۳-ص ۷۹۸)

۱) به‌سال ۲۰۱ هق/۸۱۶م در تستر (شوشتر) اهواز متولد شد، و در بصره اقامت گزید تا درسال ۲۸۳ هق/۸۹۶م درهمان شهر درگذشت. از متصوفان بنام است اعتقادش بر این بودکه هرآیه از آیات قرآن چهار معنی دارد ظاهر و باطن وحد ومطلع. - مترجمان.

۲) برخی از صوفیان با اعتصام‌کلی به فضل حق ازکار وکوشش اجتناب می‌کردند وبرخی دیگر درعین توکـل به‌حق از اقدام به کسب روزی روی- ←

خدا آغاز گردید و عادت خودآزمایی بیمارگونه‌ای را پرورش داد. از آنجاکه نزدیکی به‌دنیا وساوسی برمی‌انگیخت و امکان سقوط به ورطهٔ گناه وبرانگیختن خشم خدا را درهرقدم پیش می‌آورد، بهترین‌راه برای رهایی ازاین‌گره‌کور، بیکبارگی بریدن ازدنیا بود. روح وتعالیم اسلام تماماً بااین نوع زهد مخالف‌بود. اسلام تلفیقی از هر دوجهان را عرضه کرده و تمتع از تمام لذایذ دنیوی رامشروع ساخته بود مشروط بر آنکه انسان برای رفاه فردی واجتماعی حدود لازم را رعایت‌کند.

اسلام‌رهبانیت را منع وبه‌همهٔ‌افراد بالغ‌سالم‌توصیه کرده‌است که زندگی‌زناشویی داشته باشند. سخنان‌پیغمبر اسلام(ص)مشحون‌ازتحسین کسانی است‌که باکار شرافتمندانه امور خویش رامی‌گذرانند. سرسخت‌ترین معتقدان به توکل‌نمی‌توانستند این واقعیّات مسلم‌را ندیده بگیرند وبنابراین همیشه می‌پذیرفتند‌که «هرکه طعن‌کند در کسب در سنت طعن کرده است.» تمام قوانین شرع مبتنی‌براین فرض‌بودکه فرد یك‌شهروند وعضوی ازسازمانی اجتماعی وسیاسی است.

به‌رغم این واقعیات تردیدناپذیر تاریخی، این سؤال پیش می‌آید که: چگونه مذهب اسلام که به‌دنیا با نظر مثبت می‌نگریست برای زهد

→

گردان نبودند. «یکی ازکوه لکام به زیارت وی (سرِیِ سَقَطی) آمد وپرده از آن دربر داشت وسلام‌کرد و سریّ راگفت: 'فلان پیر ازکوه لکام‌ترا سلام گفت' سریّ‌گفت: 'وی درکوه ساکن شده است بس‌کاری نباشد ـ مرد باید که در میان بازار مشغول تواند بود، چنانکه یك لحظه ازحق ـ تعالی ـ غایب نشود.'» تذکرةالاولیاء، تصحیح‌دکتر محمد استعلامی، ص۳۳۰.

و تسلیم ورضا زمینه به‌دست داد؟ جواب‌این سؤال ازدوطریق‌باید یافته شود:

اولاً باید به‌این حقیقت توجه داشته باشیم که تصوف در اشکال گوناگون وباجنبه‌های مختلفش چیزی‌بیش از تأکید یك‌جانبه و اغراق‌آمیز بربرخی از عقاید اسلامی نبوده است. برای مثال به نظر اسلام در بارهٔ دنیا توجه‌کنید. مطابق با تعالیم اسلامی دنیا موهوم نیست، به‌حق و از روی حکمت آفریده شده، بی‌نقص و منطقی است. محصول عبث نیروهایی لایشعر نیست.[1] لیکن‌آیات بسیاری هم هست‌که دنیا را خانهٔ فریب ولهوولعب می‌داند وقلمرو حیات واقعی را جهان دیگر می‌شمارد ولی دراین امر تناقضی نیست زیرا تقریباً درهرنوشتهٔ‌مذهبی«دنیا» مفهوم دیگری دارد. می‌توان جهان را واقعی وزیبا دید وزندگی درآن‌راارزنده دانست، و می‌توان از «مرد دنیادار» بیزاربود. بنابراین آنچه در واقع مورد تحسین اسلام است «دنیای خدا» و «دنیای باخدا»ست، و آنچه

---

۱) رَبَّنا ماخَلَقْتَ هذا باطِلاً (قرآن کریم، ۳/ ۱۹۱) ، خداوندما، این‌به گزاف و باطل نیافریدی؛

وهُوَالَّذی خَلَقَ السَّمٰوٰاتِ والارْضَ بِالْحَقِّ (۶/ ۷۳)، و اوآن است که بیافریدآسمانها وزمین به سخنِ روان وفرمانِ رسنده به‌پایان.

وما خَلَقْنا السَّماءَ والْاَرْضَ ومابَیْنَهُما لاعبینَ (۲۱/ ۱۶)،وچون آسمان وزمین بیافریدیم وآنچه درمیان آن‌دواست بازیگر نبودیم.

←

اسلام رد می‌کند دنیا وزندگی بدون خداست.[۱] اما زاهدان و صوفیان مسلمان دنیا و خدارا دوضد آشتی‌ناپذیر دانستند وبه‌دنیا و مافیها پشت کردند، وایمان به عنایت الهی را براین معنی افزودند،وچون‌دیگرموارد درقرآن مستندی برای‌آن یافتند، وبالنتیجه‌گروهی ازآنان خیال‌پردازانی هیچکاره شدند.

←

ماتریٰ فی خَلقِ الرَّحمنِ مِنْ تفاوُتٍ فارجِعِ البَصَرَ هَلْ تریٰ مِنْ فُطور ثُمَّ ارجِعِ البَصَرَ کَرَّتَینِ یَنْقَلِبْ اِلَیْکَ الْبَصَرُ خاسِئاً وَ هُوَ حَسیرٌ (۶۷/۳و۴)، نبینی درآفرینش رحمان چیزی فروشده تا چیزی در می‌باید چشم‌خویش ونگرستن خویش به‌آن بازگردان تا خود هیچ‌شکافی بینی درآسمان‌یاگشادی؟ بازچشم‌خویش‌ونگریستن خویش بازآردیگر باره، بازپس‌آید باتو چشم‌ازنگریستن وعیب جستن کم‌آمده وبازپس‌مانده واومانده‌وبازایستاده.

۱) وما هٰذه‌الحیوٰةُ الدُّنیاالاّ لَهْوٌ وَلَعِبٌ وَ انَّ الدّارَالآخرة لهی‌الحَیَوانُ لَوْکانوا یَعْلَمونَ (قرآن‌کریم، ۲۹/۶۴)، نیست زندگی‌این جهانی مگر ناکاری وبازی وسرای پسین آن‌جهانی‌براستی که‌آن پاینده است‌وبا زندگانی، اگرایشان دانندی ایشان را به‌بودی.

برداشت مولوی نیز ازاین آیات باروح قرآن مطابقت دارد:

چیست دنیا از خدا غافل بدن — نی قماش ونقره و میزان و زن

مال را کزبهردین‌باشی حمول — نِعْمَ‌مالٌ صالحٌ* خواندش‌رسول

آب در کشتی هلاك کشتیست — آب اندر زیر کشتی پشتیست

(مثنوی مولوی، چاپ نیکلسون، دفتر اول، ابیات۹۸۵-۹۸۳)

* متن کامل حدیث این است: نِعْمَ المالُ الصّالحُ للرَّجلِ الصّالح.

←

عامل مهم دیگری که به‌ترك دنیا کمك کرد تأثیر رهبانیت مسیحی بود. محمد(ص) خداشناسی آنان را ستود اما شیوهٔ زندگانیشان‌را ممنوع شمرد.[۱] با توسعهٔ روحیهٔ زهد دراسلام، صوفیه این امرونهی را فراموش کردند و هرجاکه نتوانستند برای عقاید ضد اسلامی خود مبنایی در قرآن یاحدیث بیابند یادست به‌تأویل آیات‌قرآن زدند یابه‌جعل حدیث‌پرداختند تاترك دنیارا توجیه‌کنند. بیشتر این احادیث که‌آشکارا مجعول‌است‌لااقل نشانی از تأثیر رهبانیت مسیحی تقریباً دوقرن پس‌ازظهور اسلام‌درمیان

---

۱) وَلَتَجِدَنَّ اَقْرَبَهُمْ مَوَدَّةً لِلَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ قالوا اِنّا نَصارىٰ ذٰلِكَ بِاَنَّ مِنْهُمْ قِسّيسينَ وَرُهْباناً وَ اَنَّهُمْ لايَسْتَكْبِرون (قرآن‌کریم، ۸۲/۵) و یابی نزدیکتر ایشان به‌دوستی، ایشان راکه مؤمنان‌اند، ایشان که گفتندکه ما ترسایانیم آن (نزدیك‌دلی ترسایان به مؤمنان) به آن است که از ایشان قسّیسان ورهبان است وبه‌آنکه ترسایان برخلق گردن نکشند.

ثُمَّ قَفَّينا عَلىٰ آثارِهِمْ بِرُسُلِنا وَقَفَّيْنا بعيسى ابْنِ مَرْيَمَ وَ آتَيْناهُ الْاِنْجيل وَ جَعَلْنا فى‌قُلوبِ الَّذينَ اتَّبَعُوهُ رَأْفَةً وَرَحْمَةً و رَهْبانِيَّةً ابْتَدَعوها ماكَتَبْناها عَلَيهِم اِلاَّ ابْتِغاءَ رِضْوانِ‌الله فَمارَعَوْها حَقَّ رِعايَتِها (قرآن کریم، ۲۷/۵۷) آنگه از پس ایشان فرا داشتیم پیغمبران خویش را و ازپس همه فرا داشتیم عیسی پسر مریم را و اورا کتاب انجیل دادیم و نهادیم وکردیم دردلهای ایشان‌که پس روی‌کردند اورامهری و دلسوزیی و رهبانیت (ترس‌کاری) که از خود فرا گرفتند و به خود ساختند ننوشتیم آن را ور (= بر) ایشان هیچ مگر آنکه خشنودی الله بجویند بنکوشیدند و بسر نبردند آن بسزاکوشیدن آن ونگهداشت آن.

پیروان این دین به‌دست می‌دهد.[۱] کلمهٔ صوفی از صوف که به معنی پشمینه است خود شاهد این مدّعاست که صوفیان از جامهٔ خشن رهبانان مسیحی تقلید می‌کرده‌اند.

این حقیقت شایان توجه است که همین عرفان که عموماً آن را با ترك دنیا ملازم می‌انگارند درنظر مولوی بزرگترین مشوّق فرد است به فعالیت وسازندگی سرنوشت فردی. دیده‌ایم که مولوی باچه قوّتی از آزادی ارادهٔ انسان دفاع می‌کند وچگونه وجود انواع شرّ ومقاومت را عاملی ضرور برای پرورش شخصیت یا چنانکه خود او می‌گوید «برای نشان دادن ارزش روح» می‌داند. مولوی در چند جای مثنوی با جبر و ترك دنیا با تعبیهٔ تمام مخالفت کرده‌است. مولوی مثل صوفیان تارك دنیا،

---

۱) به حدیث مجعول زیر (جعل سلیمان سنجری) توجه کنید: اذا اَتَتْ عَلیٰ اُمّتی ثلثمائة و ثمانونَ سَنَة حَلَّتْ لَهُمُ العُزوبَةُ والتَرهُّبُ عَلیٰ رؤوس الجبال.

مجلهٔ تاریخ مذاهب *Revue de l'histoire des Religions* XXXVII, 314 به نقل از قوت‌القلوب همین حدیث را نقل می‌کند با این تفاوت که درآن به‌جای ۳۸۰ سال، ۲۰۰ سال ذکر شده است.

همچنین گلدتسیهر در کتاب *Mater zur Entwichlungeschichte des Sufismus.* به نقل از غزالی می‌آورد که:

خَیْرُالنّاس بَعْدَ المائتیْن الْخفیفُ الحاذُالّذی لااهْلَ لهُ ولا ولَد (احیاء علوم‌الدین، ج ۲، ص ۲۱).

سخنان پیامبر(ص) را درنهی ازترك دنیا[۱] تحریف نمی‌کند، ازسوی دیگر می‌کوشد تا بدان مبنایی فلسفی دهد.[۲] چنانکه می‌گوید امیال وشهوات لازم‌اند تابا مسخّر کردن آنها تقوی پرورش یابد. خدا به ماگفته است که انفاق کنیم امابی‌کسب درآمد چگونه می‌توان این امر را اجراکرد؟ وجود شر برای تحقق ارزشها ضرور است.

درتصوّف است که این مسئله به‌جالبترین وجه پرورده‌شده‌است. برخی از مشاهیر صوفیه چنان عمل کرده‌اند که گویی «مدافعان ابلیسند» و بدین‌طریق اصل شر را ازآن‌صورت موحش بیرون آورده‌اند. ابلیس را گاه همپایهٔ پیامبران وگاه برتر ازآنان شمرده‌اند. حلاّج در مکالمات خویش ابلیس رابرتر از آدم وموسی می‌داند ـ هرچندبا برترشمردن محمّد به اهل سنت امتیازی داده است ـ اما یکی از شاعران ایرانی پس از او

---

۱) لارُهْبانیَّةَ فی الاسلامِ، عَلَیْکُم بالجهادِ وَ انَّهُ رُهْبانیَّةُ اُمَّتی. دراسلام رهبانیت نیست، جهاد را از یاد مبریدکه جهاد رهبانیت امت من است.

۲) چون عدونبوَد جهاد آمد محال — شهوتت نبوَد، نباشد امتثال
صبر نبود، چون نباشد میل تو — خصم‌چون‌نبود، چه‌حاجت حیل‌تو؟
هین‌مکن خودراخصی رُهبان مشو — زانکه عفت هست شهوت را گرو
بی‌هوی نهی از هوی ممکن نبود — غازیی بر مردگان نتوان نمود
اَنْفِقوا گفتست، پس کسبی بکن — زانکه نبود خرج بی‌دخل کهن
گرچه آورد «اَنْفِقوا» را مطلق او — توبخوان‌که «اکْسِبواثُمَّ انفقوا»
همچنان چون شاه فرمود«اصْبِروا» — رغبتی باید کزان تابی تو رو

←

جسارت ورزیده وبرتساوی ابلیس ومحمدرأی داده است.[۱] باهمین روحیه است که برخی از بزرگان صوفیه با تساهل و مدارا به کفر نگریسته‌اند، زیراکفرهم به طریق خاص خودبه تحقق مقاصد خداوندکمك می کند.[۲]

با اینهمه، درمیان همهٔ صوفیان تنها مولوی است که بجدمی کوشد تا طبیعت شر را ازجنبهٔ اخلاقی ومادی مابعدطبیعی آن درك کند. آنچه درزیر می آید توان گفت خلاصهٔ نظریات مولوی دراین باب است.

شر هرچند نمودی ونسبی است موجودیت واقعی دارد. امور به‌خودی‌خود نه بدند ونه‌خوب. ارزشها ذاتی اشیاء نیستند اما ازبرداشت افراد نسبت به اشیاء حاصل می‌شوند. امری واحد چه بسابرای فردی بخصوص درشرایطی ویژه خیر وبرای فرد دیگری درهمان‌موقعیت و یا موقعیتی دیگر شرمحسوب شود.[۳] حتی دانش به‌خودی خود نه‌خوب‌است

→

پس «کُلوا» از بهر دامِ شهوتست / بعد ازآن «لاتُسْرِفوا» آن عفّتست

(مثنوی، چاپ نیکلسون، دفترپنجم، ابیات ۵۷۵-۵۸۲)

۱) در مذهب عاشقان یکرنگ / ابلیس و محمّدست همسنگ

۲) کفر و دینست در رهت پویان / وَحْدَهُ لاشریكَ لَه گویان

(حدیقهٔ سنایی، به‌کوشش سرگرد استفنسن، کلکته ۱۹۱۰)

۳) نکتهٔ دیگر تو بشنو ای رفیق / همچوجان او سخت پیدا و دقیق

در مقامی هست هم این زهرمار / از تصاریف خدایی خوشگوار

در مقامی زهر و درجایی دوا / در مقامی کفر و درجایی روا

(مثنوی، چاپ‌نیکلسون، دفتراول، ۲۵۹۹-۲۵۹۷)

در مثنوی‌مولوی‌ابیات بسیاردیگری باهمین‌مضمون‌یافت می‌شود مثل:

←

ونه بد، چون درخدمت روح درآید یار و مددکاراست وچون تنها وقف جسم گردد، چه بسا مانند مارزهرآگین عمل کند.[۱] نه عمل بلکه قصد از عمل است که خوب یا بد است.

خوش‌بینی مطلق که همهٔ شرهای جهان را ندیده می‌گیرد وهمه چیز را خوب وزیبامی‌بیند به‌همان‌اندازهٔ قطب‌افراطی مخالف آن احمقانه است.[۲] جهان ما محصولی است آمیخته ده‌حق و باطل ونقد وقلب در →

پس بدِ مطلق نباشد در جهان   بد به‌نسبت باشد این را هم بدان
در زمانه هیچ زهر و قند نیست   که یکی را پا دگر را بند نیست
(همانجا، دفترچهارم، ابیات ۶۵و۶۶)

و نیز:

زهرمار آن مار را باشد حیات   نسبتش با آدمی باشد ممات
(همانجا ، بیت ۶۸)

۱) ماخذ این‌تفسیر بیتی از مثنوی است که درپاورقی متن‌کتاب به‌این صورت:
علم را بردل زنی یاری شود   علم را برتن زنی ماری شود
نقل شده است. این بیت در مثنوی چاپ نیکلسون ومثنوی چاپ بمبئی(۱۳۱۸ هجری قمری) به‌صورت ذیل آمده است:
علم چون بر دل زند یاری شود   علم‌چون بر تن‌زند باری شود
(همانجا، دفتر اول، بیت ۳۴۴۷ وچاپ بمبئی،ص۹۰،س۱۶)

۲) گرنه معیوبات باشد در جهان   تاجران باشند جمله ابلهان
پس بود کالاشناسی سخت سهل   چونکه عیبی‌نیست، چه‌نااهل‌واهل
ورهمه عیبست، دانش سود نیست   چون‌همه‌چوبست اینجا عود نیست
آنکه‌گوید جمله حقند احمقیست   وانکه‌گویدجمله‌باطل، او شقیست
(همانجا، دفتر دوم، ابیات ۲۹۴۲ - ۲۹۳۹)

کیسه‌ای ریخته».[۱] تقوی انتخاب آزاد خیر وترجیح آن بر شر است، و عقل چیزی جزتمییز میان حق وباطل نیست. بامحو شر وباطل تقوی و عقل‌هم منتفی خواهد شد. آگاهی برارزشها، ارج نهادن برآنها وتحقق بخشیدن بدانها، همه وهمه مستلزم وجود چیزهای فاقد ارزش است. مقاومت هواست که پرنده را قادر به‌پرواز می‌کند، درخلأ هیچ پروازی میسر نیست. بنابراین کسی که‌از مقاومت یا نیروهای منفی حیات‌شکایت می‌کند، نمی‌داند که هر آنچه به‌گمان او باارزش است تنها به مقتضای مقاومت و نفی وجود دارد. همهٔ نشیب وفرازهای زندگی و حوادث دردناک آن‌به‌قصدظاهر ساختن وبه فعلیت درآوردن امکانات‌جنبهٔ‌انسانی پدیدآمده‌اند.[۲] خداوند خوب و بد وحق وباطل را به‌این منظورآمیخته است تا انسان در درون خویش سنگ محکی بیافریند. انسان نباید از شرشکایت کند زیرا امکان وجود شر اورا اشرف مخلوقات ساخته‌است.[۳] در مورد حیوانات ـ که پایینتر از انسانند ـ خیر وشر مفهومی ندارد و

---

۱) چونکه حق و باطلی آمیختند / نقد و قلب اندر حرَمدان ریختند
پس محك می‌بایدش بگزیده‌ای / در حقایق امتحانها دیده‌ای
(همانجا، ابیات ۲۹۶۶و۲۹۶۷)

۲) حق تعالی گرم وسرد ورنج ودرد / بر تن ما می‌نهد ای شیرمرد
خوف وجوع ونقص اموال وبدن / جمله بهر نقد جان ظاهر شدن
(همانجا، ابیات ۲۹۶۳و۲۹۶۴)

۳) در حقیقت هرعدو داروی تست / کیمیا و نافع و دلجوی تست
(همانجا، دفترچهارم، بیت۹۴)

زین سبب بر انبیا رنج و شکست / از همه خلق جهان افزونترست
(همانجا، بیت ۱۰۰)

برای فرشتگان- موجودات بالاتر ازانسان- نیز امکان شر نیست. انسان با طبیعت دوگانهٔ خویش و امکانات مساوی برای پذیرفتن هردو، آزاد است که ازحیوان پستترشود ویا با مسخر کردن‌شر ازفرشتگان‌فراتر رود.[۱]

---

۱) حدیث: اِنَّ اللّهَ تَعالیٰ خَلَقَ المَلائکَةَ وَ رَکَّبَ فیهِمِ العَقْلَ وخَلَقَ البَهائمَ ورَکَّبَ فیها الشَّهْوَةَ وخَلَقَ بَنی آدمَ و رَکَّبَ فیهِمُ العَقْلَ والشَّهْوَةَ، فَمَنْ غَلَبَ عَقْلُهُ شَهْوَتَهُ فَهُوَ اَعْلیٰ مِنَ المَلائکَة وَ مَنْ غَلَبَ شَهْوَتُهُ عَقْلَهُ فَهُوَ اَدْنیٰ مِنَ البَهائمِ. خدای- تعالی - فرشتگان را آفرید و درآنان عقل در آمیخت و جانوران بیزبان‌آفرید و در آنان شهوت درآمیخت و آدمیزادگان آفرید ودر آنان عقل و شهوت درآمیخت. پس‌آنکه‌عقلش برشهوتش چیره شود از فرشتگان برترست و آنکه شهوتش برعقلش چیره شود از جانور بیزبان پست‌تر است.

مولوی ابیات بسیاری درتفسیر این‌حدیث‌آورده است. ← دفترچهارم، بیت ۱۴۹۷ به‌بعد.

۷. انسان کامل

انسان به‌صورت عالَمِ اصغرست و به معنی عالَمِ اکبر. انسان کامل کمال مطلوبی‌است که برای تحقق یافتن آن تمامی‌خلقت در کارند و همهٔ سیر تکامل متوجه این هدف است. انسان کامل علت غائی خلقت است. پس هرچند زماناً آخرهمه به‌ظهور آمده در واقع جنبندهٔ نخستین او بوده است. ازنظر زمانی درخت علتِ میوه است، اما از نظر غائی میوه علت‌درخت‌است. جوهرِ روحِ انسانْ الهی‌است. انسان که به‌دلیلی هبوط کرده و مهجور افتاده می‌کوشد تا مقام نخستین خود را بازیابد.[1]

---

۱) پس به صورت، عالم اصغر تویی — پس بـه معنی عالم اکبر تویی
ظاهراً آن شاخْ اصل میوه است — باطناً بهر ثمـر شد شاخْ هست
گر نبودی میل و امید ثمر — کی نشاندی باغبان بیخ شجر؟
پس به‌معنی‌آن شجر ازمیوه زاد — گر به‌صورت ازشجر بودش ولاد
(مثنوی، چاپ نیکلسون، دفترچهارم، ابیات ۵۲۴-۵۲۱)

بهر این فرموده است‌آن ذوفنون — رمز نَـحْنُ الآخِرونَ السّابِقون
(همانجا، بیت ۵۲۶)

اولِ فکر آخر آمـد در عمل — خاصه فکری‌کو بود وصف ازل
(همانجا، بیت ۵۳۰)

←

در سراسر آثار صوفیه راجع به‌انسان تناقضی بـه چشم می‌خورد که بسادگی آن را چنین تعبیر می‌توان کـرد: انسان هیچ است و همه چیز. حتی مردانی‌چون‌حلاّج و بایزید که در اعلام وحدت هویت با خدا جسورتر از دیگران بوده‌اند، گاه از خویش به‌منزلهٔ ناچیزتر از ناچیزی که نه حرکت ونه‌اندیشه ونه اراده دارد، سخن گفته‌اند. اینان‌شخصیتی دوگانه داشتند، گاهی‌این‌وگاهی‌آن جنبهٔ‌آنان عرض وجود می‌کرده‌است. براین دوجنبه معمولا نفس[1] وروح[2] اطلاق می‌شود ـ که اولی جنبهٔ دانی

→

آخرونَ‌السّابقون‌باش‌ای ظریف — بر شجرسابق بود میوه‌ی لطیف

(همانجا، دفتر سوم، بیت۱۱۲۸)

پس به‌صورت آدمی فرع جهان — وز صفت‌اصل جهان‌این را بدان

ظاهرش را پشه‌ای آرد به‌چرخ — باطنش باشد محیط هفت چرخ

(همانجا، دفتر چهارم، ابیات ۳۷۶۶و۳۷۶۷)

گر تو آدم‌زاده‌ای چون اونشین — جمله ذُرّیـات را در خود ببین

(همانجا، بیت ۸۰۹)

ابیات ذیل که درکتاب شعرالعجم شبلی نعمانی آورده شده است همین اندیشه را دربارهٔ انسان بیان می‌کند:

تا تو را پردهٔ تو ساخته‌اند — عالم از گـردهٔ تو ساخته‌اند

هر چه در آسمانِ گردانست — در تـو چیزی مقابل آنست

نسخهٔ عالـم کبیر تویـی — گرچه در آب و گل صغیر تویی

وحدت از مطلعت هویدا شد — در توگم گشت و از تو پیدا شد

(شعرالعجم، ترجمهٔ فخرداعی گیلانی، ج۵،ص۱۵۶)

۱) دوزخست‌این‌نفس‌ودوزخ‌اژدهاست — کو به‌دریا ها نگرددکم و کاست

(مثنوی، چاپ نیکلسون، دفتراول، بیت ۱۳۷۵)

نفس واحد روح‌انسانی‌بود — (همانجا، دفتردوم، مصراع‌دوم‌ازبیت۱۸۸)

۲) نفس نمرودست‌وعقل‌وجان‌خلیل — روح در عینست و نفس اندر دلیل

(همانجا، بیت ۳۳۱۱)

ودومی جنبهٔ عالی وجود انسان است. این دو لفظ بکندی ولیکن مستمر راهی را طی کردند تابه‌طور قطع این دلالتهای ضمنی را یافتند. کلمهٔ نفس در قرآن معادل «شخص» یا «خود» به‌کار رفته است تا دلالت بر حالاتی خاص کند، و این حالات خاص رابا کلماتی توصیف کرده‌اندکه بعدهاجزئی از اصطلاحات معرفةالنفس گردید، مثل: نفس اماره[۱] و نفس لوامه[۲] و نفس مطمئنه.[۳] اما این لفظ چون بتنهایی به‌کار برده شود مفهوم «خود» را می‌رساند چنانکه درعبارت لاتَقتُلوا اَنفُسَکُم (قرآن، ۲۹/٤)

این لفظ را، حتی پس‌ازتنزل درجه، برروح کلی وبرین ـ نفس کل ـ می‌شد اطلاق کرد. اصطلاح نفس کل همراه با مفهوم عقل کل[۴] از نوافلاطونیان ورواقیون به‌وام گرفته شده‌است. کلمهٔ روح نیزبه‌طورمطلق و بی‌وصف اضافی در قرآن به‌معنای‌روان یاجان به‌کاررفته است.

از هنگامی که‌تصوف جنبهٔ مابعدطبیعی یافت نفس وروح براساس

---

۱) اِنَّ النَّفسَ لَاَمّارَةٌ بِالسّوء (قرآن کریم، ۵۳/۱۲) تن آدمی نهمار (= بسیار) بدفرمای است وبدآموز.

۲) وَ لااُقسِمُ بِالنَّفسِ اللَّوّامَةِ (۲/۷۵)وسوگند می‌خورم به‌تن‌نکوهنده خودرا بر گناهکاری).

۳) یا اَیَّتُهَا النَّفسُ المُطمَئِنَّةُ اِرجِعی اِلیٰ رَبِّکِ راضیَةً مَرضیَّةً (۲۷/۸۹ و ۲۸)، ای تن آرمیده (دل بر ایمان ویقین) بازگرد با خداوند خویش‌پاداش وکردار خود پسندیده وخداوند تو از تو کردار° پسندیده.

۴) عقل کل و نفس کل مرد خداست عرش‌وکرسی‌را مدان کز وی جداست
(مثنوی، چاپ‌خاور، دفترپنجم، ص۲۸، س ۲۱)

فلسفهٔ وجود تعبیر گردید. علاوه براین دولفظ در اصطلاحات صوفیه به لفظ قلب و سِرّ برمی‌خوریم. درشعر عرفانی فارسی کلمهٔ جان[1] هم به‌معنی حیات به‌طور اعم است وهم معادل روح به کار برده می‌شود. از این‌رو باز درمیان آثار فیلسوفان و هم درآثار عرفانی کلمهٔ روح اسم‌عام‌است برای همهٔ «نفوسی که انسان در درون خویش دارد»، مانند روح حیوانی و روح عقلانی و روح نبوی[2] که این آخری را فرهنگ اسلامی به معرفةالنفس یونانی افزوده و آن را تعالی بخشیده است.

با اینهمه، درمباحث اخلاقی، عموماً فقط به‌کلمات نفس وروح بر می‌خوریم که اولی بیانگر اصل شر ودومی بیانگر اخگر الهی‌دروجود انسان است، اولی متعلق به عالم خلق است و دومی ازعالم امر صادر شده است. رابطهٔ متقابل این دو باز به مسئلهٔ اساسی اصل خلقت واصل شر بازمی‌گردد که ما در فصلی جداگانه بدان پرداخته‌ایم. صوفیان

---

۱) جانها دراصل خود عیسی دمست.

(مثنوی، چاپ نیکلسون، دفتر اول، بیت ۱۵۹۸)

جان نباشد جز خبر درآزمون　　هرکرا افزون خبر جانش فزون

(همانجا، دفتردوم، بیت ۳۳۲۶)

جسمْ ظاهر روحْ مخفی آمدست　　جسم همچون‌آستین جان همچودست

(همانجا، بیت ۳۲۵۳)

۲) روح وحی ازعقل پنهانتر بود　　زانکه او غیبست واو زان سر بود

(همانجا، دفتر دوم، بیت ۳۲۵۸)

بارنامه‌ی روح حیوانیست‌این　　پیشتر رو روح انسانی ببین

(همانجا، دفتر چهارم، بیت ۱۸۸۷)

معتقدندکه نفس‌دانی انسان با درك حق وتزکیهٔ اخلاقی فانی شدنی‌است یا به‌اصطلاح خود آنان «مجاهده» به «مشاهده» می‌انجامد. اعتقاد به تحقق نفس الهی انسان درزندگی‌خاکی برای صوفیان مفهوم انسان‌کامل را پیش‌آورده‌است، تصوری‌که نه‌تنها نقش مهمی در آرای آنان‌دربارهٔ خدا وانسان ایفاکرده، بلکه نتایج عملی پردامنه‌ای هم داشته است. از لحاظ سیاسی این تصور باعقیده به وجود امام[1]، یعنی نایب خدا بر روی زمین، مربوط بودکه فقط‌تجسّم سیاسی‌قطب‌غایب صوفیان،صدرسلسله‌ـ مراتب روحانی که‌ازپس پرده رشته‌های آفرینش رابه‌دست‌گرفته،به‌شمار می‌رفت.

اگرجوهرذاتی‌انسان‌همیشه الهی‌است‌ازآن‌جهت‌که جوهرروح‌اوهمان روح خداست، واگر تحقق این وجود الهی درهمین حیات خاکی میسر است، پس منطقی است اگربگوییم که چون انسان‌کمال وجود خود را تحقق بخشد، سرمنشأ قدرت وعلم بیکران می‌شود. رسانیدن مقام‌پیامبر به درجهٔ اصل کاینات از یك‌سو و الوهیت بخشیدن به‌امام‌ومهدی‌ازسوی دیگر با تصوّر صوفیان ازانسان‌کامل تطابق تمام دارد، تصوری‌که در مراحل بعدی اسلام در فلسفهٔ جیلی[2] به‌صورت دستگاهی منتظم درآمد.

---

۱) در بارهٔ این موضوع به اثر درخشان Tor Andrae به نام *Die Person Muhammads* ،چاپ‌استکهلم، ۱۹۱۷، ص۳۰۲فصل-Der offenbarungs begriff ، آنجا که به بحث پیرامون مسئلهٔ پرستش امام می‌پردازد، مراجعه کنید.

۲) عبدالکریم الجیلی به سال ۷۶۷ هق دربغداد ولادت یافت و در سال ۸۱۱

←

چون بجزخدا هیچ وجودی‌نیست، پس انسان کامل تا آنجاکه در وجود است به‌دشواری ازخدا تمیز دادنی است. تصور انسان کامل، مانندتصور حکیم در میان رواقیون، هستهٔ جهان‌بینی صوفیان شد. در روح انسان کامل عالیترین واقعیت ودرجسم او دانی‌ترین نوع آن جای دارد. قلب اوعرش خدا، عقل او قلم تقدیر وجانش لوح محفوظ‌است. «اندیشه‌های نیکِ انسان کامل فرشتگانندوشکهای او ارواح‌خبیثه وشیطانند.»[1] انسان، که خود جهانی است، دروجود خویش حامل مثال اعلای همه چیز است. «من قدرت حاکم هردو جهانم، هم دنیا وهم عقبی؛ در هر دوجهان هیچ کس را نمی‌بینم که ازاو خوفی داشته باشم یاامید مرحمتی، همه خویش را می‌بینم.» هردوجهان جلوه ومظهر انسان کامل است. «همچون‌خداوند ازلی‌کسی پیش ازمن نبوده است تا ازمن خواسته شده باشد که خود را باخواستهای او تطبیق دهم وپس‌ازمن هم‌چیزی نخواهد بود.»[2]

→

هق درگذشت. یکی ازصوفیان معروف است‌که درنشر فرهنگ اسلامی درهند مؤثر بوده‌است. کتاب معروفش به‌نام الانسان الکامل فی‌معرفة الاواخروالاوائل، در تصوف، یک‌بار به سال ۱۸۸۳م دربولاق به‌طبع رسید و باردیگر در مصر. برای اطلاع از تصور جیلی از انسان کامل صوفیان، می‌توان به کتاب مزبور مراجعه کرد.ـ مترجمان؛ و همچنین رجوع شود به گسترش عرفان در ایران، تألیف س.م. اقبال، چاپ‌لاهور، از انتشارات بزم اقبال، ص۱۲۱؛ و همچنین به فصل دوم کتاب رینولدنیکلسون تحقیق در عرفان اسلامی، چاپ کمبریج، ۱۹۲۱، راجع به «انسان کامل».

1) M. Horten: *Die Philosophie des Islam*, Munchen, 1924, p. 157.

۲) مؤلف مآخذ این سخنان رابه دست نداده است.

این چنین نظریاتی دربارهٔ انسان کامل از زمان حلاّج و بایزید رواج یافت و نظر مولوی هم دربارهٔ انسان کامل ذاتاً همین است. این نظر که انسان چون با خدا می‌زید علم و عمل خدایی می‌تواند داشته باشد، اولین شرط، معرفت نفس است: مَن عَرَفَ نَفسَهُ فَقَد عَرَفَ رَبَّه.

نقد حال خویش را گر پی‌بریم هم ز دنیا هم زعقبی برخوریم[1]

مولوی با اشاره به اینکه مسیح در قرآن، روح‌الله توصیف شده، همان زبان اکهارت[2] را به‌کار می‌برد که معتقد بود تولد مسیح تکرار دایم تولد نفس عالی درانسان است.

جانها در اصل خود عیسی دمست یك دمش زخمست و دیگر مرهمست
گر حجاب از جانها برخاستی گفتِ هرجانی مسیح آساستی[3]

معرفتی که عطیّهٔ الهی و آزاد ازچند وچونِ عقل است، ازدرون جان می‌جوشد وبطنِ حیاتِ اشیاء رابرانسان‌نمودار می‌سازد. این‌معرفت را در اصطلاح علم لدنّی[4] می‌خوانند که منشأ آن حواس نیست. و آن‌معرفتی

۱) مثنوی، چاپ خاور، دفتر اول، ص۳، س ۸

۲) یوهان اکهارت Johann Eckhart به سال ۱۲۶۰م در شهرهوخهایم آلمان دیده به جهان گشود و در سال ۱۳۲۷م درگذشت. نظریات عرفانی و وحدت‌وجودی او خشم پاپ‌را برانگیخت تا به‌جایی که نشر آنها را ممنوع ساخت.ـ مترجمان.

۳) مثنوی، چاپ‌نیکلسون، دفتر اول، ابیات ۱۵۹۸و۱۵۹۹

۴) مولوی آن را «علم‌عندالله» نیزمی‌خواند که معنی آن‌باعلم‌لدنی‌یکی‌است:

است که خداوند به‌آدم عطا کرد و موجب شد که فرشتگان بر او سجده برند. این همان چیزی است که از آن به مشاهده بنورالله تعبیر می‌شود، نوری که افلاك را می‌شکافد.

آدم خاکی ز حق آموخت علم — تا به هفتم آسمان افروخت علم[۱]

السّماء انْشقّت[۲] آخر از چه بود — از یکی چشمی که خاکیی گشود[۳]

عَلّمَ الاِنسان خمِ طغرای ماست — علم عِندَالله مقصدهای ماست

(همانجا، دفتر پنجم، بیت ۲۵۸۷)

این عقیده که انسان در درون خویش منشأ دانشی ورای منطق و حس دارد که دست یابی به آن از طریق تفکر ممکن نیست و تنها از طریق صافی کردن دل از هر آنچه جز خداست میسر می‌شود یکی از اعتقادات استوار صوفیان است. مولوی همین عقیده را به‌صورتهای گوناگون در مثنوی تکرار کرده است:

نیست آن یَنْظُر بنورالله گزاف — نور ربّانی بود گردون‌شکاف

(همانجا، دفتر چهارم، بیت ۳۴۰۰)

چشم آدم چون به نور پاك دید — جان و سِرّ نامها گشتش پدید

(همانجا، دفتر اول، بیت ۱۲۴۶)

عقل دو عقلست اول مکسبی — که در آموزی چو در مکتب صبی...

... عقل دیگر بخشش یزدان بود — چشمهٔ آن در میان جان بود

(همانجا، دفتر چهارم، ابیات ۱۹۶۰و۱۹۶۴)

۱) مثنوی، چاپ نیکلسون، دفتر اول، بیت ۱۰۱۲

۲) این عبارت (به‌همین صورت و به‌صورت «انشقت السماء») در چندجای قرآن (۱/۸۴، ۱۶/۶۹و۳۷/۵۵) در وصف روز قیامت به کار رفته است.

۳) مثنوی، چاپ نیکلسون، دفتردوم، بیت ۱۶۱۵

چشم آدم چون به نور پاك دید جان و سرِ نامها گشتش پدید[۱]

مدح این آدم که نامش می‌برم گر ستایم تا قیامت قاصرم[۲]

هرکرا باشد ز سینه فتح باب او ز هر ذره ببیند آفتاب[۳]

شرط اصلی برای وصول به این معرفت دلی صاف و بیغش است و سفید مانند برف، تا مرآت حقیقت گردد.

دفتر صوفی سواد و حرف نیست جز دل اسپید همچون برف نیست[۴]

آنکه او بی‌نقش ساده سینه شد نقشهای غیب را آیینه شد[۵]

در ارتباط با کمال شخصیت انسان، صوفیان مفهومی دیگر از پیامبری و وحی را پرورش دادند که مطلقاً با آیین جزمی اهل سنت مخالف بود. در اسلام پیامبری بالاترین مرتبهٔ انسانی است و خاتم انبیاء(ص) نمونهٔ کامل آن شمرده می‌شود. پس از خاتم انبیاء(ص) باب نبوت و وحی بسته شد. پس از پیامبر تنها عالمان و احیا کنندگان در هر قرنی حق داشتند که به راهنمایی و تعلیم مردم بپردازند، مگر مسیح و مهدی (ص) که ظهور آنان به معنی

---

۱) همانجا، دفتر اول، بیت ۱۲۴۶
۲) مثنوی، چاپ خاور، دفتر اول، ص ۲۷، س ۲۴
۳) همانجا، دفتر اول، ص ۳۰، س ۲۲. در مثنوی، چاپ نیکلسون، درمصرع دوم به‌جای «ذره» «شهری» ضبط شده است.ـ مترجمان.
۴) مثنوی، چاپ نیکلسون، دفتر دوم، بیت ۱۵۹
۵) همانجا، دفتر اول، بیت ۳۱۴۶

نزدیك شدن روز قیامت است. بسته بودن ابواب وحی با نیازهای عمیق اذهان معنوی مطابقت نداشت، پس صوفیان این حکم را به دور انداختند.

اغلب صوفیان به منظور سازش با آیین اهل سنت ظاهراً قایل به ختم رسالت به پیامبر (ص) اسلام گردیدند، اما عقیدهٔ دیگری را پیش کشیدند که ولایت بالاتر از نبوّت است. از آنجایی که این عقیده به همین صورت کفر-آمیز به نظر می آمد تعبیر بدیعی از آن کردند تا از نظر مسلمانان قابل قبول باشد. گفتند که محمد (ص) خود دارای دو جنبهٔ نبوّت و ولایت است اما جنبهٔ دوم بر جنبهٔ اول برتری دارد. نبوّت دارای دو وجه است: وجهی به سوی خالق دارد و وجهی به سوی مخلوق، حال آنکه ولایت یك وجه بیش ندارد، وجهی که تماماً به جانب خدا معطوف است. نظر به خدا بی مزاحمت دنیا بهتر از آن است که در عین حال به هر دو سو نظر باشد.

شیعه این مسئله را با قایل شدن به وراثت روحانی پیغمبر-امامت-حل کرد، و آنچه بعضی از امامان به خود نسبت دادند آنان را از پیغمبر نیز فراتر برد. با تمام این احوال باب امامت هم پس از غیبت امام دوازدهم (ع) مسدود شد، اگرچه عقیده بر این است که امام غایب زنده است و هر لحظه احتمال این می رود که بازگردد تا ملکوت آسمانی را بر روی زمین برقرار سازد. چنانکه پیش از این گفته شد، امامت در بیان غلوآمیز مفهوم انسان کامل به منزلهٔ «لوگوس» یا نیروی کیهانی، عامل نیرومندی بوده است.

همهٔ صفات انبیا را - بجز آوردن شریعت - به اولیا نسبت می دهند، تمام ویژگیهای انبیا به طریقی دیگر و به الفاظ و تعبیراتی رمزی به اولیا نسبت داده شده است. ولیّ دوست خداست و فرستادهٔ او. ولیّ

صاحب کرامت است ونبیّ صاحب معجزه. برای آنکه به حریم نبوت تجاوز نشده باشد وحی درمورد اولیا نام دیگری گرفت و الهام یا وحی دل خوانده شد. غزّالی، که هم‌سخنگوی کیش سنّی است و هم‌سخنگوی عرفان، باپروردن این نظریّه که علم نبوّت مرحله‌ای است ازتکامل معنوی انسان گام مهمی برداشت.

یکی از مشخصات فلسفه وعرفان این است که امر کلی را از امر جزئی و تاریخی استخراج می کنند و این گرایشی است که دقیقاً با تعبیر جزمی شریعت مغایرت دارد. این جنبهٔ مشترك عقل‌گرایی وعرفان درعقاید غزّالی به چشم می‌خورد. نظر مولوی اساساً همان نظر سلف شهیرش غزّالی است اما برای سنجش وجه اتفاق و اختلاف آنها بهتر است نخست بیان مسئله را اززبان غزّالی بشنویم. اومی گوید:

بَلِ الایمانُ بِالنُّبُوَّةِ اَنْ یُقِرَّبِاِثباتِ طورٍ وراءَالعَقْلِ تَنْفَتِحُ فیهِ عَیْنٌ یُدْرَكُ بِها مُدْرَکاتٌ خاصّةٌ والعَقْلُ معزولٌ عَنْهاکَعَزْلِ السَّمْعِ عَنْ اِدراكِ الألوان. و بِالجُمْلَةِ فَمَنْ لم یَذُقْ مِنْهُ شیئاً بالذَّوْقِ فَلَیْسَ یُدْرِكُ مِنْ حقیقةِ النُّبُوَّةِ الاّ رَسْماً.[۱]

وسپس بر مبنای تجربهٔ شخصی که خود ازلحاظ روانشناسی مذهبی بسیار باارزش است، می گوید:

بانَ لی بِالضَّرورَةِ مِنْ مُمارَسَةِ طریقَتِهِم حقیقةُ النُّبُوَّةِ

۱) المنقذمن الضلال، چاپ مصر، ص ۱۲

و خاصیّتها.

آنگاه می‌کوشد تا با توسّل به درجات صعودی معرفت در انسان، خواننده را به واقعیت وحی نبوی معتقد سازد. حیات عقل از لحاظ تاریخی و زمانی پس از حیات حواس به ظهور در می‌آید، اما از داده‌های حواس چنان فراتر می‌رود که دیگر میان مقولات کلی عقل و داده‌های حواس هیچ وجه اشتراکی نیست. وحی حاصل استعدادی است نهفته در وجود انسان و ورای خرد آدمی. در بخش بعدی غزّالی می‌کوشد تا با نزدیك ساختن وحی به دانش ناآموختهٔ نوابغ، وحی را برای ما قابل فهم سازد. شایستهٔ توجه است که غزّالی در این بخش هیچ تمایزی میان وحی و الهام قایل نشده است[۱]: چه کسی می‌تواند منکر درجات مختلف تکامل عقل طبیعی

---

۱) غزالی در بیان تفاوت مردم در عقل می‌گوید: و کَیْفَ یُنْکَرُ تفاوتُ الغَریزة ولولاه لَمَا اخْتَلفَ النّاسُ فی فهم العلوم و لمَا انقسموا الی بلید لا یَفْهَمُ بالتّفهیم الا بَعْدَ تعبٍ طویلٍ من المُعَلِّم و الی ذکی یَفْهَمُ بأدنی رَمْزٍ و اشارةٍ و الی کاملٍ تَنْبَعِثُ مِنْ نَفْسه حقائقُ الأمور بدون التّعلیم؟ کما قال الله تعالی: یکادُ زَیْتُها یُضیءُ وَ لَوْلَمْ تَمْسَسْهُ نارٌ، نورٌ علی نورٍ؛ وذلك مَثَلُ الأنبیاء علیهم السّلام اذْ یَتَّضِحُ لهُمْ فی بواطنهم امورٌ غامضةٌ مِنْ غیرِ تَعَلُّمٍ و سماعٍ و یُعَبَّرُ عَنْ ذلك بالالهام، و عَنْ مثله عَبَّرَ النبیُّ صلّی الله علیه و سلّم حیثُ قالَ انَّ روح القدسِ نَفَثَ فی رَوْعی... احیاء العلوم الدین، چاپ مصر، ۱۳۸۷ ه‍ق. بیان تفاوت الناس فی العقل، ص ۱۲۲

در افراد مختلف شود؟ اگر عقل درهمه به یك اندازه پرورش یافته بود، همه به یك درجه از سهولت، علوم را می‌فهمیدند ومیان کندذهن و تیز-ذهن فرقی نبود. یکی‌هست که با صدبار گفتن هم نمی‌فهمد و دیگری‌به‌یك اشاره درمی‌یابد، وسومی چنان کامل است که‌ناخوانده اندیشه‌ازچشمهٔ‌ذهنش برون می‌جوشد. چنانکه خداوند-تعالی- می گوید: یَکادُ زَیتُها یُضیءُ وَلَو لَم تَمسَسهُ نارٌ نورٌ علیٰ نورٍ (سورهٔ ۲۴ نور، آیهٔ ۳۵) واین مثال انبیاست که چیزهای پنهان وناخوانده برچشم دل آنها آشکار می‌شود. این الهام است و پیغمبراکرم هنگامی که گفت 'روحُ القُدُسِ نَفَثَ فی رَوعی' مرادش همین‌بوده است.[۱]

---

۱) عباراتی راکه مؤلف از قول غزالی آورده ترجمه‌گونه‌ای است از متن فوق، که در بعضی قسمتهای‌آن ترجمه با اصل تطبیق نمی‌کند درترجمهٔ‌فارسی احیاء علوم‌الدین این قسمت چنین آمده است:

... و تفاوت غریزت را چگونه منکرتوان شدکه اگر نه آن بودی، مردمان در فهم علمها مختلف نگشتندی ومقیم نشدندی تا یکی چنان بلید باشدکه به‌تفهیم معلّم، پس از آنچه رنج بسیار بیند، فهم نکند و یکی چنان زکیّ که به‌اندك رمزی و اشارتی دریابد و یکی چنان کامل که بی تعلیمْ از نفس‌او حقایق کارها منبعث‌شود. یَکادُ زَیتُها یُضیءُ وَ لَو لَم تَمسَسهُ نارٌ و آن‌مثل انبیاست - علیهم‌الصلاة والسلام- که غوامض کارها، بی تعلم و سماع، ایشان را روشن شود، و آن را الهام گویند و از مثل آن پیغامبر عبارت‌کرده است‌که : روح‌قدس دردل من القاءکردکه هرکه را خواهی‌دوست دار عاقبت ازوی مفارقت خواهد بود، وچندان‌که خواهی بزی‌آخرالامر مرگ است، وهرچه خواهی‌بکن که‌آن‌را جزایی‌خواهدبود. (ترجمهٔ احیاء علوم‌الدین، بنیادفرهنگ ایران، ۱۳۵۱).- مترجمان.

نکته‌ای که دربیان غزّالی از ماهیت نبوّت، شایان توجه می‌باشد این است که او بااستدلال می‌کوشد تا امکان نبوّت را ثابت کند و برای درك کامل حقیقت آن یا اعتقاد به آن به تجربهٔ عارفانه استناد کند، بی‌آنکه به‌صراحت نظرخودرا دراین‌باره بگوید که آیا نبوّت استعدادی نهفته درهرفرد بشری است یا تنها به برخی از برگزیدگان این موهبت عطا می‌شود. سنّی بودن غزّالی به‌وی اجازه نمی‌دهد که از مقدّمات استنتاج منطقی کند. علم نبوی ازآنجاکه محصول پرورشی عالیتر است باید بالقوّه برای بسیاری ازمردمان درهمهٔ ایام ممکن باشد، اما این‌نظر آشکارا باعقیدهٔ اوبه‌کیش سنّی که معتقد به ختم نبوّت به محمّد(ص) است تناقض دارد.

از این‌لحاظ ما مولوی را منطقیتر وصریحتر می‌یابیم. او فرضیهٔ غزّالی را مبنی براینکه نفس نبوی عالیتر ازنفس عقلانی است و قادر به درك حقایقی است که برمعقولات عقلی مسدود است قبول می کند.

باز غیر از عقل و جان آدمی   هست جانی‌درنبی و در ولی[1]
روح وحی‌ازعقل پنهانتربود   زآنکه‌اوغیبست‌او زان‌سربود[2]

مولوی ازاین لحاظ هم با غزّالی توافق دارد که این تجربه را نمی‌توان بازبان دیگر تجربه‌ها بیان‌کرد:

---

۱) این بیت در مثنوی، چاپ‌نیکلسون، دفتر چهارم، بیت ۴۱۰ چنین‌آمده‌است:
باز غیرجان وعقل‌آدمی   هست جانی درولیِ آن دمی. ـ مترجمان.
۲) مثنوی، چاپ نیکلسون، دفتردوم، بیت ۳۲۵۸

نه‌نجوم‌ست ونه‌رمل‌ست‌ونه‌خواب وحی‌حق‌والله اَعْلَم بِالصَّواب
از پی روپوش عامه در بیان وحی‌دل گویند آن را صوفیان
وحی‌دل گیرش که منظرگاه‌اوست چون خطاباشد چودل آگاه‌اوست؟
مؤمنا یَنْظُر بِنورِالله شدی از خطا و سهو ایمن آمدی[1]

صداقت و امانت مولوی شایان تحسین است. چه جسورانه می‌پذیرد که وحی‌دل اصطلاحی است مصنوع صوفیان برای بیان امری که درحقیقت‌با وحی‌پیغمبران فرقی ندارد، وحیی‌که تصور شده است که‌آنان یا مستقیماً ازخداگرفته‌اند، یاجبرئیل ویاروح‌القدس‌واسطهٔ‌آن‌بوده‌است. سپس می‌گویدکه برای قبول این اصطلاح منعی نیست زیرا در واقع دل منزل و مقام حقایق الهی است. هیچ‌چیز واقعی از بیرون به‌درون جان نمی‌آید. روح‌القدس نیز خود پرتو یا تعیّنی از یکی از جنبه های روح انسان‌است. هرچند مولوی مارااز گرفتن وحی به‌جای‌رؤیا برحذر داشته، با اینهمه به قصد مصوّر کردن منشأ ذهنی وحی آن رابا رؤیـا قیاس می‌کند:

چیز دیگر ماند اما گفتنش باتو روح‌القُدْس گوید بی‌منش
نی توگویی‌هم به‌گوش خویشتن نی من ونی غیرمن ای‌هم تو من
همچوآن‌وقتی که‌خواب‌اندر روی تو زپیش خود به‌پیش خود شوی
بشنوی ازخویش وپنداری فلان با تواندر خواب گفتست‌آن نهان[2]

---

۱) همانجا، دفترچهارم، ابیات ۱۸۵۵-۱۸۵۲

۲) همانجا، دفتر سوم، ابیات ۱۳۰۱-۱۲۹۸

و نیز:

خود چه‌جای‌حد بیداریست‌وخواب   دم مزن والله اعلم بالصواب[۱]

باز درجای دیگر می‌گوید که سرچشمهٔ وحی چیزی جز روح‌ابدی خود انسان نیست.[۲]

طوطئی کاید ز وحی آواز او   پیش از آغاز وجود آغاز او

اندرون تست آن طوطی‌نهان   عکس اورا دیده‌توبراین‌وآن[۳]

مولوی بخشهای گوناگون این دعوی را با استناد به نص قرآن ثابت می‌کند.[۴] آیا بشر اززنبورعسل که وعاء وحی است تاچگونه شهدرا ازگلهای گوناگون‌بمکد وچگونه‌کندو بسازد وآن‌رااداره‌کندکمترست؟

---

۱) همانجا، بیت ۱۳۰۴

۲) پس محل وحی گردد گوش جان   وحی چبود؟ گفتنی از حس نهان
گوش‌جان‌وچشم‌جان‌جزاین‌حسست   گوش عقل و گوش ظن زین مفلسست
(همانجا، دفتراول، ابیات ۱۴۶۱و۱۴۶۲)

۳) همانجا، ابیات ۱۷۱۷و۱۷۱۸

۴) وَ اَوْحی رَبُّكَ اِلَی النَّحلِ اَنِ اتَّخِذی مِنَ الجِبالِ بُیوتاً و مِنَ الشَّجَرِ و مِمّا یَعرِشون(قرآن کریم، ۶۸/۱۶)، خداوند تو آگاهی‌افکندزنبور عسل را (ودریافت را دردل ایشان داد)که خانه گیرید درکوهها و در درخت و در بنائی که سازند.

چونك اَوْحَی الرَّبُّ اِلَی النَّحلْ آمدست   خانهٔ وحیش پر از حلوا شدست
(مثنوی، چاپ نیکلسون، دفترپنجم ، بیت۱۲۲۹)

و نیز خداوند به‌کلاغ آموخت که زمین رابکنند و به فرزند آدم دفن کردن مرده را بیاموزد. مولوی درجای دیگر می‌گوید که منشأ همهٔ علوم وفنون یك جرقهٔ الهام است هرچند بعدها تجربه‌وعقل سلیم بربنیاد آن بنا می‌کند وبر آن می‌افزاید.[1]

کسی که به قابلیتهای بیکران و ارزشهای الهی روح بشری اعتقاد داشته، نمی‌توانسته است معتقدشودکه نبوّت‌یا وحی تنهاحقیقتی‌تاریخی و متعلق به‌گذشته است.[2] راه به‌روی هرکسی باز است‌تابه آنچه‌روزی انسان بدان رسیده است‌برسد. ابراز این‌نظریـّه نیز ازنوع‌همان‌اظهارات جسورانه است که اگر از دسترس توجه اهل کلام دور نمی‌ماند برای محکومیت مولوی‌کفایت می‌کرد: مرادم رد ختم نبوّت است. وی می‌-

---

۱) این نجوم وطب وحی انبیاست عقل‌وحس‌راسوی بی‌سو ره‌کجاست؟
(همانجا، دفترچهارم، بیت ۱۲۹۴)

قابل تعلیم و فهمست این خرد لیك صاحب وحی تعلیمش دهد
جمله حرفتها یقین از وحی بود اول او لیك عقل آن را فزود
(همانجا، ابیات ۱۲۹۶و۱۲۹۷)

کندن‌گوری‌که کمتر پیشه بود کی زفکر وحیله و اندیشه بود
(همانجا، بیت ۱۳۰۱)

۲) مولانا عبدالعلی بحرالعلوم که شرح او بر مثنوی یکی از مشهورترین شروح است در توضیح مصرع «وحی‌چبود گفتن ازحس‌نهان» به‌شیوهٔ مولوی می‌گوید: «گفتن حس‌نهان‌که حس قلب است، وحی است نه مطلقاً بلکه گفتن آنچه‌که ازحق گرفتند. ووحی‌بدین‌معنی‌عام است اولیاء وانبیاء را. ومتکلمین لفظ وحی را اطلاق بر الهامات اولیاء نمی‌کنند الا بمجاز.» (شرح عبدالعلی بحرالعلوم بر مثنوی، چاپ ناوالکیشور، لکنهو، ج۱، ص۵۴).

گوید نه تنها راه رسیدن به‌مرتبهٔ ولایت برای هر فردی باز است بلکه طریق رسیدن به‌مقام نبوّت یك امّت به‌روی هرکسی گشوده‌است. واین سخنی است که دردل قلمرو اسلام حیرت‌انگیز است.

مکرکن در راه نیکو خدمتی   تا نبوّت یابی اندر امّتی[1]

این شعر درحقیقت استنتاجی است مستقیم وصادقانه از مقدّمات عرفان که مولوی بیان کرده است. از زمان حلاّج به‌بعد درمیان صوفیان یکی دانستن ارواح الهی وبشری کاملا پوزش‌پذیر بوده است، اَناالحق گفتن معذور بود اما اَناالنّبی یا اَنانَبِیّ گناهی بود نابخشودنی. روحیهٔ اسلام در این مورد به شایستگی در اندرز مشهور یکی ازشاعران ایرانی تجسم یافته‌که: باخدا دیوانه‌باش وبا محمد هوشیار.

اینکه برخی از صوفیان خویش را با خدا یکی امّا از پیامبران پایینتر دانسته‌اند پدیده‌ای‌است جالب. شاهد بارز این‌معنی بایزید است که شاید در اظهار الوهیت بیچون خویش، درتاریخ تصوّف ازهمه‌بالاتر بوده است. او می‌گوید که چگونه سی‌هزار سال در ملك وحدانیت وسی هزار سال در ملك الوهیت و سی‌هزار سال در ملك فردانیّت سیر و سفر کرده است. «چون نود هزار سال به سرآمد. بایزید را دیدم و من هرچه دیدم همه من بودم. پس چهارهزار بادیه بریدم وبه‌نهایت رسیدم. چون نگه‌کردم، خودرا در بدایت درجهٔ انبیا دیدم. پس‌چندان درآن بی‌نهایتی برفتم که‌گفتم بالای این درجه هرگز کس‌نرسیده است وبرتر از آن مقام

---

۱) مثنوی، چاپ نیکلسون، دفتر پنجم، بیت ۴۶۹

نیست. چون نیک نگه کردم، سرخود برکف پای یک نبی دیدم. پس معلومم شد که نهایت حال اولیاء بدایت حال انبیاست. نهایت انبیا را غایت نیست.»[1]

نتیجه‌ای که بایزید پس ازنود هزار سال سیر وقفه‌ناپذیر در پهنهٔ غیب، بدان رسید، همان است که در عالم اسلام به عنوان امری بدیهی پذیرفته شده است. برای اثبات حقّانیت آن نیاز به تحمل چنین سفر درازی نیست. ولایت و نبوّت درتصوّف و کلام اسلامی مسائل اساسی‌اند. آراء مولوی در این مسئله فرد است. درنظر وی میان ولایت ونبوّت هیچ فرق اساسی نیست واین هردو نمودار مرحله‌ای ازتکامل‌اند که برای هرفردی تحقّق‌پذیر است. امور دین تنها ازآن جهت ارزش دارند که نمایندهٔ حقایق ابدی باشند- حقایقی که همیشه ودر هر جا حضور داشته باشند. مولوی براین حقیقت آگاه است که «جنبهٔ تاریخی» ادیان‌رابرخی عاملی مانع و مزاحم می‌دانند که نمی‌گذارد ارزشهای جاودانی را که واقعیات تاریخی جلوه‌گاه آن‌است ببینند.[2] او بااشاره به داستان‌موسی می‌گوید که این ماجرا واقعه‌ای تاریخی نبوده است که فقط یک بار روی

---

۱) تذکرة الاولیاء، به کوشش دکتر محمد استعلامی، چاپ زوار، ۱۳۴۶، ص ۲۰۶.- مترجمان.

۲) ذکر موسی بند خاطرها شدست — کین حکایتهاست که پیشین بُدست
ذکر موسی بهر روپوشست لیک — نور موسی نقد تست ای مرد نیک
موسی و فرعون در هستی تست — باید این‌دوخصم را درخویش‌جست

(مثنوی، چاپ نیکلسون، دفترسوم، ابیات ۱۲۵۳-۱۲۵۱)

داده باشد، داستان موسی وفرعون نمایشی است جاودانی که در روح هر فرد بشری بازی می‌شود. در اشاره به‌انکار مشرکان مکه که گفتند قرآن چیزی جز اساطیرالاولین نیست، مولوی به همین‌سان جواب می‌دهد که درکلام مبین این داستانها نه به منزلهٔ وقایعی تاریخی بلکه به منزلهٔ حقایقی ابدی وفارغ اززمان نقل شده‌اند.

باری تصور مولوی ازمردکامل چنین خلاصه می‌شود:[1]

انسان‌کامل کسی است که به‌نفس متعالی وابدی‌خودکه غیرمخلوق و الهی است تحقق بخشیده باشد.

این‌کار برای‌هرکسی امکان‌پذیراست، وهدف وغایت‌زندگی‌است.

آنکه این مهم را انجام داده باشد متّصف به‌صفات الهی‌است و برایش فرق نمی‌کندکه اورا ولیّ بخوانند یا نبیّ.

انسان‌کامل درقرب خداست ومیان او وخدا پیامبران یافرشتگان واسطه نیستند.

افراد مختلفی‌که به این‌مقام رسیده باشند به‌گونه‌ای باهم‌متحدند که درعین‌کثرت یکی‌هستند زیرا درعالم روحْ تکثّر عددی‌وجودندارد.

---

۱) در غزل هشتم از دیوان شمس تبریزی، چاپ نیکلسون، مولوی از مرد کامل تصویری چنین داده است‌که:

... مرد خدا شاه بود زیر دلق	مرد خدا گنج بود در خراب
مرد خدا نیست ز باد و ز خاك	مرد خدا نیست ز نار و ز آب
مرد خدا بحر بود بی‌کران	مرد خدا بارد دُر بی‌حساب
مرد خدا عالم از حق بود	مرد خدا نیست فقیه از کتاب
مرد خدا زان سوی کفرست‌ودین	مرد خدا را چه خطا و صواب

انسان‌کامل می‌تواند معجزه‌کند و این اعجاز به‌معنی نفی اسباب نیست بلکه اسبابی را به‌صحنه در می آورد‌که در دسترس تجربهٔ عامه نیست.[۱]

انسان‌کامل در رابطهٔ نهایی عشق، ارادهٔ خویش را در ارادهٔ خدا مستغرق می‌کند، بنابراین می‌توان گفت‌که مردکامل هم وجوددارد و هم وجود ندارد.

زندگیِ در خدا فنا نیست بلکه استحاله است، پس هر روحی‌که زندگیِ درخدا را آغاز می‌کند بدو بقا می‌یابد.

چون مردکامل از خویش خالی شد خدا در درونش می‌زید و از درون او سخن می‌گوید و به‌دست اوعمل می‌کند.

چشم دلش به‌نور خدا روشن می‌گردد وهرحجابی را می‌درد.

انسان‌کاملّ چون بگویدکه باخدایکی است، گفته‌اش موجّه است زیرا این او نیست‌که سخن می‌گوید بلکه خداست که به زبان او سخن می‌گوید.[۲]

---

۱) هست بر اسباب اسبابی دگر   در سبب منگر در آن افکن نظر
(مثنوی، چاپ نیکلسون، دفتر سوم، بیت۲۵۱۶)
وان سببها کانبیا را رهبرست   آن سببها زین سببها برترست
(همانجا، دفتر اول، بیت۸۴۴)
این سبب رامحرم آمد عقلها   وآن سببها راست محرم انبیا
(همانجا، بیت ۸۴۶)

۲) باده‌ای را می‌بود این شروشور   نور حق را نیست‌آن فرهنگ‌وزور
←

انسان کامل با «لوگوس» یا عقل کل که خالق و مدبّر کاینات است یکی است.

انسان کامل چون علت غایی خلقت است از لحاظ زمانی آخرین خلقت است اما صورت انسان کامل پیش از خلقت هم وجود داشته است.[۱]

آدم بنابر آنچه در قرآن آمده مظهر انسان کامل است که فرشتگان بر او سجده کردند.

انسان کامل تجسم عقل کل است و با نفس کل یکی است، بنابراین هیچ قدرتی بیرون از او وجود ندارد.[۲]

که ترا از تو بکل خالی کند — تو شوی پست او سخن عالی کند
گرچه قرآن از لب پیغمبرست — هر که گوید حق نگفت او کافرست

(همانجا، دفتر چهارم، ابیات ۲۱۲۲-۲۱۲۰)

۱) این چنین معدوم کو از خویش رفت — بهترین هستها افتاد و رفت
او به نسبت با صفات حق فناست — در حقیقت در فنا او را بقاست
جملهٔ ارواح در تدبیر اوست — جملهٔ اشباح هم در تیر اوست
آنکه او مغلوب اندر لطف ماست — نیست مضطر بلکه مختار ولاست
منتهای اختیار آنست خود — کاختیارش گردد اینجا مفتقد

(همانجا، ابیات ۴۰۲-۳۹۸)

گرچه از لذات بی‌تأثیر شد — لذتی بود او و لذت‌گیر شد

(همانجا، بیت ۴۰۵)

۲) عقل کل و نفس کل مرد خداست — عرش و کرسی را مدان کز وی جداست

(مثنوی، چاپ خاور، دفتر پنجم، ص ۲۸۶، س ۲۱)

آنچه در زیر می‌آید نمونه‌ای از این پدیدهٔ جالب است که چگونه تصوف تمام نیروهایی را که بنابر نظر شریعت از بیرون بر انسان وارد می‌شود، قابلیت‌های روح انسان می‌نامد:

←

مرد کامل تنها مظهر یك امکان واحد نیست.[۱] در هر عصری کسی هست که به‌این مرتبه می‌رسد.

رسیدن به این مرحله ازطریق عبادت‌نیست بلکه‌ازطریق استحالهٔ نفس حاصل می‌شود. مرد کامل از خود مطلقاً فانی می‌شود، درخدا می‌زید وخدا در او می‌زید.

← «پس جبراییل که مشهور رسل علیهم (السلام) است ووحی از جانب حق-تعالی- می‌رساند آن حقیقت جبرئیلیه است که قوتی از قوای رسل بود- متصور شده در عالم مثال به‌صورتی که مکنون بود دررسل مشهود می‌شودو مرسل می گردد و پیغام حق می‌رساند - پس رسل مستفیض از خودند ونه از دیگری - پس هرچه که رسل مشاهده می کنند مخزون در خزانهٔ جناب ایشان بود - همچنین عزرائیل که به وقت موت مشهود می‌شود میّت را، آن همان حقیقت عزرائیلیه که قوتی از قوای میّت است که متصور شده به‌صورتی در عالم برزخ مشهود می‌شود میّت را و این صورت هم مکنون بود درمیّت و به این مشیراست قول‌الله تعالی: قُلْ یَتَوَفّیٰکُمْ مَلَكُ‌الْمَوْتِ الَّذی وُکِّلَ بِکُمْ - بگو ای محمد وفات می‌دهد شما را آن ملك‌الموت که سپرده کرده شده است به شما، یعنی در شماست قوتی‌ازقوای شما شده - و درقبر که منکر ونکیر مشهود خواهند شد از همین قبیل است (عبدالعلی بحرالعلومی، شرح مثنوی، چاپ لکنهو، ج۳، ص۵۶).

۱) پس به‌هر دَوْری ولیی قایمست — تا قیامت آزمایش دایمست...

... پس امام‌حیّ قایم‌آن‌ولیست — خواه از نسل‌عمرخواه‌ازعلیست

(مثنوی، چاپ نیکلسون، دفتردوم، ابیات۸۱۵و۸۱۷)

ماهیت این اتحاد خدا و انسان باهیچ تعبیری به بیان در نمی‌آید
تناسخ و اتّحاد از آنجاکه تصوّراتی مشتق از مکان هستند، چون در
مورد حقایق لامکانی به‌کاربرده شوند، گمراه‌کننده‌اند.

۸. بقای شخصیت

فنا و بقا

مسئلهٔ بقای شخصیت یکی از دشوارترین مسائل در فلسفهٔ مابعد-الطبیعهٔ تصوّف است. این دشواری منبعث از تصوّر صوفیّه از وجود است و به عقیدهٔ آنها اشیاء از حیث وجود داشتن در خدا وجود دارند و خدا هستند. آنچه که به شیء فردیت می‌دهد نقص و محدودیتی است که اختلاط لاوجود و وجود باعث آن است. هر وجود ظاهری ممکنی فانی است. قرآن مابعدالطّبیعهٔ تصوّف را بر سر دوراهی قرار داده است: از یك سو تأکید می‌کند که خدا همه وهمه است، ظاهر و باطن است، اول و آخر است، وهرچه جزاو فانی است؛ و ازسوی‌دیگر قایل به‌فناناپذیری انسان است. بنابراین مسئله این است که فناناپذیری فرد باید با مفهوم وحدت وجود وفق داده شود. این مسئله با این آیین فکری حل می‌شود که هرچند وجود منحصر به خداست، خدا با رحمت بیدریغ و بیکرانش می‌تواند بهره‌ای از وجود خود را به‌لاوجود ارزانی دارد. مولوی این نظریّه را در ابیات زیر خلاصه می‌کند:

کُلُّ شَیء هالِكٌ جز وجه او   چون نه‌ای دروجه او، هستی‌مجو

هرکه اندر وجه ما باشد فنا　　کُلُّ شیءٍ هالِکٌ نبود جزا
زانکه در الاّست او از لا گذشت　　هرکه در الاّست او فانی نگشت[۱]

خدا قادرست که ناقص را بپرورد و آن را به کمال رساند. فردیت با فناء فی‌الله از میان نمی‌رود بلکه استحاله می‌یابد:

هستیت در هست آن هستی‌نواز　　همچو مس درکیمیا اندر گداز[۲]

اما هنگامی که از یک‌سو فردیّت گناه محسوب می‌شود وازسوی دیگر بقای شخصیّت عنوان می‌گردد، مسئله از نظر عقلانی نامفهوم می‌شود. دقیقاً در اینجاست که تصوّف به‌وجود حقیقی ورای عقل و منطق قایل می‌شود و از مقولات فهم جدا می‌شود. در اینجا رو در روی این دوراهی قرار می‌گیریم که، اولاجوهرشیء بدون اوصاف آن به‌تصور عقل درنمی‌آید وثانیاً علم ما بریک شیء همان‌عبارت از مجموعه‌ای‌ازاوصاف آن‌شیء است.[۳] حال هنگامی که مولوی می‌گوید جوهرجان در خدا باقی

۱) مثنوی، چاپ نیکلسون، دفتر اول، ابیات ۳۰۵۲-۳۰۵۴. مقایسه شود با نظریهٔ جنید: «حیات هرکه به نفس بود، موت او به رفتن جان‌بود؛ وحیات هرکه به خدای بود او نقل کند از حیات‌طبع به‌حیات‌اصل، و حیات برحقیقت این است.» (تذکرة‌الاولیاء، مجلّد دوم، ص ۲۵).

۲) مثنوی، چاپ نیکلسون، دفتر اول، بیت ۳۰۱۱

۳) چون‌بدو زنده شدی‌آن‌خود ویست　　وحدت محضست آن، شرکت کیست
شرح این درآینه‌ی اعمال جو　　که نیابی فهم آن از گفت و گو
(همانجا، دفتر چهارم، ابیات ۲۷۶۷و۲۷۶۸)

می‌ماند، اما اعراض آن محو می‌شوند،[۱] این مفهوم با وجود تمثیلهای گوناگونی که برایش می‌آورد غیرقابل فهم است. وجود، چنانکه عقل آن را درمی‌یابد مشروط ومحدود است. رهایی از همهٔ این محدودیتها معادل است با رَستن از وجود. اما در واقع این‌همان چیزی است که صوفیان ازما می‌خواهند، وبه ما می‌گویند که جاودانگی واقعی پیوستن به خداست ازطریق وارهیدن از فردیّت محدود ومشروط:

قرب نه بالا نه پستی رفتننست / قرب حق‌ازحبسِ هستی رَستننست
نیست راچه جای بالااست و زیر / نیست را نه زودونه‌دورست ودیر[۲]

وقتی‌مولوی می‌گویدکه زمان‌ومکان وحتی‌کثرت یاعدد، ظاهری است و بااینهمه روح فرد بدون ازدست‌دادن جوهر فردیّت خود درخدا باقی می‌ماند، ازدرك وتصور آن عاجز می‌مانیم.

مولوی ازمیان تمثیلهای متعددی‌که برای بیان نظرخود درمورد زندگی‌درمرگ وبقادر فنامی‌آورد قیاس‌تمثیل‌زندگی آلی‌را روشنگرتر از همه می‌داند. مادّه‌که تبدیل به‌موجودی زنده شده است به‌عنوان مادهٔ بیجان مرده است اماحیات دارد ودرزندگی موجود آلی‌شرکت می‌کند.

---

۱) از اناچون رست اکنون‌شد انا[۱] / آفرینها بر انای بی‌عنا
(همانجا، دفترپنجم، بیت ۴۱۴۰)

کی شودکشف ازتفکر این انا[۱] / آن انا[۱] مکشوف‌شد بعدازفنا
می‌فتد این عقلها در افتقاد / در مغاکیِ حلول و اتحاد
(همانجا، دفتر پنجم، ابیات ۴۱۴۶و۴۱۴۷)

۲) همانجا، دفتر سوم، ابیات ۴۵۱۴ و ۴۵۱۵

وحدت یك موجود زنده باهمهٔ کثرت اعضای تشکیل دهندهٔ آن متقوّم است. طبیعت استحالهٔ ارواح درزندگی یگانهٔ وجوداﻟﻠـﻬی[1] نیز همین حکم را دارد.

هجویری تحت عناوین مختلف به این مسئله پرداخته است. در توصیف طیفوریه، پیروان بایزید بسطامی[1] معروف، می گوید که طریق ایشان غلبه وسکر بود.[2] مسئلهٔ سکر وصحو با مسئلهٔ فنا وبقا پیوندی نزدیك دارد. ابویزید و پیروانش سکر را بر صَحْو مرجح می‌داشتند و حال آنکه هجویری صَحْو را برتر ازسکر می‌دانست وبه‌قول او هیچ کس مقتدای مناسبی برای دیگران نیست مگر آنکه «مستقیم» باشد. ابویزید معتقد بودکه «صحو برتمکین و اعتدال صفت آدمیت صورت گیرد و آن حجاب اعظم بود ازحق تعالی، وسکر برزوال آفت ونقص صفات بشریت وذهاب تدبیر و اختیاروی و فنای تصرفش اندرخودبه‌بقای قوّتی که‌اندر او موجوداست به‌خلاف جنس وی، و این ابلغ واتّم واکمل آن بود.»[3] جنید[4]، که در نظر صوفیان ازلحاظ تربیت هم‌ارز بایزید است، به‌نظریهٔ صحو معتقد بود. این دلیل کافی است که بدانیم تصوّف یك آیین فکری شخص نیست وهیچ‌حکم کلی درباب تصوّف نمی‌تواند صادق باشدوهر

---

۱) ابویزید طیفوربن عیسی‌بن ساروشان بسطامی‌مشهور به بایزیدبسطامی.
۲) کشف‌المحجوب، تصحیح ژوکوفسکی، چاپ‌امیرکبیر، ص۲۲۹.- مترجمان.
۳) همانجا، ص۲۳۰.- مترجمان.
۴) ابوالقاسم‌الجنیدبن محمدبغدادی ملقب به «طاووس‌العلما» متوفی به سال ۲۸۹ هجری قمری.

مورد آن احتیاج به مطالعه‌ای جداگانه دارد. هجویری با جنید موافق است و می‌گوید: «و مشهورترین، مذهبِ وی است، و مشایخ من (ره) جمله جنیدی بوده‌اند و جز این اندر کلمات° اختلاف بسیار است وی را اندر معاملاتِ این طریقت.»[۱] جالب و آموزنده است که در اینجا به مناقشهٔ میان حسین بن منصور حلاج و جنید بپردازیم. «جنید وی (منصور) را گفت: 'به‌چه آمدی؟' گفت: 'تا با شیخ صحبت کنم.' گفت: 'ما را با مجانین صحبت نیست که صحبت را صحّت باید؛ که چون یافت (نسخه بدل: صحبت) کنی چنان باشد که با سهل تستری و با عمرو کردی.' گفت: 'ایّها الشیخ، الصّحوُ والسُّکرُ صفتانِ للعَبدِ ومادامَ العَبدُ محجوباً عن ربّه حتّی فَنی اوصافِه' صحو و سکر دو صفت‌اند مر بنده را و پیوسته بنده از خداوند خویش محجوب است تا اوصاف وی فانی شود.'»[۲] بنابراین می‌بینیم حلاج، که به‌زعم جنید مجنون بوده است، با بایزید، که برخی اورا نخستین اعلام‌کنندهٔ طریق فنا می‌خوانند، توافق کامل دارد و بایزید را به‌دلیل آنکه در سرزمینی پرورش یافته‌است که با افکار بودایی سیراب شده بود متأثر از عقیدهٔ بودایی نیروانا می‌دانند.

معتدلترین شکل طریق فنا چیزی جز استحالهٔ معنوی بر اثر نشستن عالی به‌جای دانی نیست. هجویری می‌گوید: «ومراد از عدم و فنا اندر عبارات این طایفه سپری شدن آلت مذموم بود و صفتی ناستوده اندر طلب صفتی محمود نه عدم معنی به وجود آلت طلب» وباز به این مسئله از

---

۱ و ۲) کشف‌المحجوب، تصحیح ژوکوفسکی، چاپ امیرکبیر، ص ۲۳۵.– مترجمان.

نظرگاه عشق می‌پردازد و می‌گوید که صفا مشخصهٔ عاشقان است، که خورشیدهای بی‌ابرند، زیرا صفا صفت آنان است که عاشقند و عاشق کسی است که از اوصاف خویش فانی شده است و در اوصاف معشوق بقا یافته. اما درمرحلهٔ بعد حتی هجویری معتدل‌رای نیز به آن عالم‌لایتغیر باطنی نزدیک می‌شودکه عقل خودبین هم به‌زحمت می‌تواند آن را ازعالم فنا تشخیص دهد، و تاریخ تصوف بردرستی این قول او درمورد مقصد غایی روح گواهی می‌دهد: همهٔ مشایخ طریقت‌توافق‌دارند وقتی انسان «از رنج مجاهدت رسته» باشد و از «بند مقامات و تغیّر احوال جسته، وطلب اندریافت برسیده، وهمه دیدنیها بدیده، وهمه شنیدنیها به‌گوش بشنیده، وهمه‌دانستنیهای‌دل بدانسته، وهمه‌یافتنیهای سرّ بیافته، و اندر یافتِ آن آفت یافت آن بدیده، و روی از جمله بگردانیده...»[1] حال اوبرعقل و احساس پوشیده است و وقت‌او از تأثیر اندیشه‌ها معاف، حضور او باخدا پایانی ندارد و وجود او وابستهٔ علتی نیست. وچون بدین درجه می‌رسد در این‌جهان و آن‌جهان فانی می‌شود و انسانیت را ازدست می‌نهد وبه مرحلهٔ الوهیت می‌رسد.

این همان‌چیزی است‌که مولوی آن را تولد دوباره می‌خواند که چیزی جز مرگ درخویش وزندگی درخدا نیست، ودرست به‌معنای سخن پولوس قدّیس است‌که‌گفت: «این‌من نیستم بلکه مسیح است که در من می‌زید.» وقتی مسیح می‌گویدکه برای یافتن زندگی باید آن راگم‌کرد یا برای ورود به‌ملکوت آسمانی باید دوباره متولد شد اشاره به همین

---

۱) همانجا، ص۳۱۲

مقام است.[۱] تمام تمثیلهایی که مولوی برای این خودگم کردن می‌آورد، ما را به این نتیجه می‌رساند که آنچه صوفیان عموماً فناخوانده‌اندچیزی جز استحالهٔ نفس‌دانی به‌نفس‌عالی نیست.[۲]

هستیت در هستِ آن هستی‌نواز همچو مس در کیمیا اندرگداز

مولوی یکی از معتقدان سرسخت تکامل و بقای شخصیت است. بنابراین هیچ‌گاه از آوردن تمثیل موجود زنده برای بیان ارتباط آلی جزء باکل خسته نمی‌شود. هر موجودی چون جزء موجود زندهٔ عالیتری می‌شود بسط وتکامل‌می‌یابد. خدا ارگانیسم‌معنوی جهانی‌است. بنابراین هرفرد باید بکوشد تاعضوی در ارگانیسم خدا باشد.[۳] با اینحال مولوی همیشه بر این معنی آگاه است که این واقعیات نهایی حیات را تنها

---

۱) در ابیات زیر به تعبیر عرفانی مولوی ازاین عقیده‌توجه‌کنید:

چون دوم بار آدمی زنده بزاد پای خود بر فرق علتها نهاد
علت اولی نباشد دین او علت جزوی ندارد کین او

(مثنوی، چاپ نیکلسون، دفترسوم، ابیات ۳۵۷۶و۳۵۷۷)

۲) هجویری هم‌فنا وعدم رابه‌مفهوم استحاله می گیرد و می گوید: و مراد از عدم و فنا اندر عبارات این طایفه سپری شدن‌آلت مذموم بود وصفتی‌ناستوده اندرطلب صفتی محمود نه‌عدم معنی به‌وجود آلت طلب (کشف‌المحجوب هجویری، چاپ ژوکوفسکی، ص۳۳).

۳) جزو ازکل قطع شد بیکار شد عضو از تن قطع شد مردار شد
تا نپیوندد به کل بار دگر مرده باشدنبودش‌ازجان‌خبر...
...جزوازین کل گر بُرَد یکسو رود این‌نه آن کُلست‌کوناقص شود

←

با تمثیل می‌توان تصویر کرد و نه مفاهیم منطقی، اما رشتهٔ تمثیل چون زیاده ازحد کش داده شود می‌گسلد. تمثیلها تاب تحمل بررسی دقیق منطقی را ندارند. اگرما از ارگانیسم الٰهی جدا شویم اندامهای بیجانی می‌شویم، اما ارگانیسم خدا آنچنان کلیی نیست که با جدا شدن اجزاء بر تمامیت وکمال آن خدشه‌ای واردآید. در ارگانیسم الٰهی رابطهٔ نهایی اجزاء باکل، ورای عقل است.

مولوی تمثیلهای گوناگون دیگری می‌آورد تا نشان دهد که شخصیت فرد، هر چند در وجود الٰهی مستحیل و به‌صفات الٰهی متصف می گردد، فانی نمی‌شود. ذات فردباقی می‌ماند، اگرچه صفاتش ممکن است در صفات الٰهی مستحیل گردد. محو شدن او به‌محو شدن شمع یاستاره‌ای در نور غالب آفتاب بامدادی می‌ماند.[1]

←

قطع و وصل او نیاید در مقال	چیز ناقص گفته شد بهر مثال

(مثنوی، چاپ نیکلسون، ابیات ۱۹۳۶ و۱۹۳۷و۱۹۳۹و۱۹۴۰)

۱)

همچنین جویای درگاه خدا	چون خداآمد شود جوینده لا...
...هالك آید پیش وجهش هست و نیست	هستی اندر هستی خودطرفه ایست
اندرین محضر خردها شد ز دست	چون قلم اینجارسیده شدشکست

(همانجا، ابیات ۴۶۵۸و۴۶۶۲و۴۶۶۳)

و نیز:

هست از روی بقای ذات او	نیست گشته وصف او در وصف هو
چون زبانه‌ی شمع پیش آفتاب	نیست باشد هست باشد در حساب
هست باشد ذات او تا تو اگر	بر نهی پنبه بسوزد زان شرر

←

مولوی فنای‌نفس ازطریق اتّصاف به صفات الٰهی[۱]، وآن حالت خودآگاهی راکه درآن فرد با خداوند احساس اتحاد می‌کند با تمثیل آهن گداخته در آتش بیان‌کرده است. آهن خاصیت آتش را به‌خودمی‌گیرد بدون آنکه کاملا جوهر خاصّ خودرا ازدست بدهد. در این حالت این دعوی‌که خودآتش شده‌است برخطا نیست. او اکنون‌هم آتش هست وهم آتش نیست. این معنی روشنگراین تناقض است‌که چگونه فردچون سرانجام به صفات الٰهی متّصف شد درعین هستی‌نیست است.[۱] این‌فنا نیست بلکه استحاله واتّحاد صفات است.

مولوی‌باهمین تعبیرات معراج پیغمبر (ص) را تفسیر می‌کند. بنا به‌قول‌او پرواز جسمانی به‌سوی آسمانها برای ملاقات خدا بیمعنی است

→

نیست باشد روشنی ندهد ترا — کرده باشد آفتاب او را فنا

(همانجا، ابیات ۳۶۷۰-۳۶۷۳)

۱) رنگ آهن محو رنگ آتشست — زآتشی می‌لافد و خامش وشست
چون به‌سرخی گشت‌همچو زرّ کان — پس اَنَاالنّارست لافش بی‌زبان
شد ز رنگ وطبع آتش محتشم — گوید او من آتشم من آتشم
آتشم من گرترا شکّست و ظن — آزمون کن دست را در من بزن
آتشم من گر ترا شد مشتبه — روی خود برروی من یك دم‌بنه
آدمی چون نور گیرد از خدا — هست مسجود ملایك ز اجتبا
نیزمسجودکسی کوچون مَلَك — رسته باشد جانش ازطغیان و شك
آتشِ چه! آهنِ چه! لب ببند — ریشِ تشبیهِ مشبِّه را مخند

(همانجا، دفتر دوم، ابیات ۱۳۴۸-۱۳۵۵)

زیراخدا درآسمانها نمی‌زید. معراج انسان تنهاروحانی‌است، عاری‌ساختن خویش است ازصفات فردیّت محدود برای ورود به‌عالم ابدی و ناپیدا یا به تعبیر مولوی «ازحبس هستی‌رستن‌است.»[۱] اعتقاد به‌معراج جسمانی به آسمان مادی برای ملاقات خدا کاملا با مبانی مابعدالطبیعهٔ صوفیان مغایر بود، از این‌رو در تصوّف به یکی از جالبترین تأویلهای معراج برمی‌خوریم. آنچه در ذیل می‌آید رباعی دلنشینی‌است ازسرمد، عارف مشهور، که به دستور اورنگ‌زیب سنّی در دهلی سر از تنش جدا کردند.

آن‌راکه سرِ حقیقتش باورشد — خودپهنتر از سپهرپهناورشد
ملاگویدکه برشد احمدبه‌فلك — سرمدگویدفلك به‌احمد برشد

از آنجاکه تصور عدم وفنا در فهم عقاید مولوی دربارهٔ حیات اهمیت اساسی دارد اجازه دهید تابا مثالهایی مقصود اوراروشنتر کنیم. در اینجا قطعهٔ بسیار آموزنده‌ای می‌آورم که نمایندهٔ تصوّر مولوی از وجود ودرجات آن است. عالم بود (عالم باطن، غیب) که مولوی آن‌را عدم می‌خواند عالم امر است. این‌عالم یگانه است و ورای عالم نمود (عالم ظاهر، شهادت) قراردارد. این عالم امر به زعم مولوی، حقیقتی

---

۱) قرب نه بالا نه پستی رفتنست — قربِ حق‌ازحبسِ هستی رستنست
نیست راچه جای‌بالااست و زیر — نیست رانه زودنه دورست‌ودیر
کارگاه وگنج حق در نیستیست — غرهٔ‌هستی،چه‌دانی نیست‌چیست!
(همانجا، دفترسوم، ابیات ۴۵۱۶-۴۵۱۴)

است تجزیه‌ناپذیر اما به‌محض آنکه به‌عالم کلام و عمل وارد می‌شود تقسیم می‌گردد و به‌کثرت بدل می‌شود تا برای حواس و عقل قابل درك گردد:

ای خدا جان را تو بنما آن مقام / که درو بی‌حرف می‌روید کلام
تا که سازد جان پاك از سر قدم / سوی عرصه‌ی دورِ پهنای عدم
عرصه‌ای بس با گشاد وبا فضا / وین خیال و هست یابد زو نوا
تنگتر آمد خیالات از عدم / زان‌سبب باشد خیال اسباب غم
باز هستی تنگتر بود از خیال / زان شود در وی‌قمرها چون هلال
باز هستیّ جهان حسّ ورنگ / تنگتر آمد که زندانیست تنگ
علت تنگیست ترکیب و عدد / جانب ترکیب حسها می‌کشد
زان سوی حس‌عالمِ توحید دان / گر یکی‌خواهی بدان جانب بران
امر «کُن» یك‌فعل‌بود ونون‌و‌کاف / درسخن افتاد و معنی بود صاف[۱]

بنابراین می‌بینیم که تصوّر مولوی از جاودانگی ناشی از تصوّر وی از نفس متعالی و مقدمات ذهن‌گرایانهٔ اوست. انسان از مرگ می‌هراسد زیراخود را جزیی ازطبیعت‌ظاهر می‌داند که درآن‌اشیاء برمی‌دمند، می‌بالند و زوال می‌یابند. مولوی می‌خواهد انسان را به‌این امر معتقد سازدکه نفس واقعی او نه تنها محصول طبیعت نیست‌بلکه خودسرچشمهٔ تمام طبیعت است. وجود جسمانی مانند خودعالم محصول‌وبازتاب‌نفس متعالی انسان است.

---

۱) همانجا، دفتر اول، ابیات ۳۱۰۰-۳۰۹۲

باده در جوشش گدای جوش ما — چرخ در گردش اسیر هوش ما
باده از ما مست شد نی ما ازو — قالب ازما هست شد نی ما ازو[۱]

پس تنها آن‌کس از مرگ می‌ترسد که عالم را واقعیتر از نفس خویش می‌پندارد. جسم سایهٔ روح است نه‌روح سایهٔ جسم. روح جوهر است وهمهٔ عالم عرض آن. درك این‌حقیقت انسان را از خوف مرگ می‌رهاند.

سایهٔ خود را ز خود دانسته‌اند — چابك‌وچست‌وكَش‌وبرجسته‌اند...
...اصل‌این‌ترکیب‌راچون‌دیده‌اند — از فروعِ وَهْم کم ترسیده‌اند[۲]

و نیز:

پس بود دل جوهر و عالم عرض — سایهٔ دل‌چون بود دل را غرض؟[۳]

درعقیدهٔ تطوّری مولوی دیدیم که وی از نظرتکاملی نیز به‌مسئلهٔ جاودانگی نگریسته‌است. برای انسان‌گذشته از اینکه‌ازجنبهٔ نفس‌متعالی ابدی وجاودانه است، ازنظرگاه موجودیت در زمان هم‌نوعی جاودانگی تدریجی محفوظ است. تصور جاودانگی غیر شخصی در تصوّف مدتها پیش از مولوی پرورده شده بود اما تصور جاودانگی تدریجی مطلقاً

---

۱) همانجا، ابیات ۱۸۱۱و۱۸۱۲

۲) همانجا، دفترسوم، ابیات ۱۷۲۶و۱۷۲۸

۳) همانجا، بیت ۲۲۶۶

ابتکار خود اوست. برطبق تعالیم داروین تکامل انواع از طریق تنازع وانتخاب انسب صورت می گیرد، اما برطبق تعالیم مولوی تکامل روح فرد، از هرمماتی پله‌ای برای عروج به حیاتی بالاتر می‌سازد.[۱]

---

۱) از جمادی مردم و نامی شدم — وز نما مردم به حیوان سر زدم
مردم از حیوانی و آدم شدم — پس چه ترسم کی ز مردن کم شدم

۹. خدا

استاد نیکلسون، بزرگترین مرجع تصوف در غرب، در کتاب موجز و عالی خود به نام معنی شخصیت در تصوف[1] می کوشد تا نشان دهد «که تصوف الزاماً وحدت وجودی نیست بلکه در آن نشانه‌های فراوانی هست از یك دین بدیع شخصی ملهم از خدای شخصی.» با این حال نیکلسون هشدار می‌دهد که «لفظ شخصیت برای مسلمانان به معنای همهٔ آن چیزهایی نیست که این لفظ به ذهن ما می‌آورد.» علاوه براین قول نیکلسون براینکه تعبیر «شخصیت الهی»[1] را در قاموس هیچ مسلمانی نمی‌توان یافت، کاملا برحق است. هدف اصلی من در اینجا فقط پرداختن به این مسئله است با توجه به موضع گیری جلال الدین محمد در این باب. اما پیش از آنکه به نظر مولوی در این باره بپردازم لازم است که معنای لفظ شخصیت را به طور کلی روشن کنم.

دلالتهای ضمنی شخصیت را شاید بتوان به شرح زیر تحلیل کرد:

۱ـ شخصیت از «فردیت» بالاتر است، زیرا اشیای بیجان و حیوانات هم می‌توانند «فردیت» داشته باشند.

---

1) *Idea of personality in Sufism*

۲ـ شخصیت یکی از مفاهیم اساسی انسانی است و آنچه باید بر فردیت افزوده شود تا به درجهٔ شخصیت برسد عبارت است از کثرت نفسهای مستقل که آزادانه با یکدیگر ارتباط روانی یابند.

بنا براین شخصیت الزاماً متضمن کثرت اراده‌های مستقل است، که با اتصاف به‌صفات انسانی شایستهٔ ورود به‌عرصهٔ وحدت ارادی می‌شوند.

با این توضیح کاملا معلوم می‌گردد که خدایی مطلقاً متعالی نمی‌تواند دارای شخصیت باشد، ونیز خدایی که در کاینات حاضرِ مطلق باشد نمی‌تواند متّصف به‌چنین صفاتی باشد. تعالی مطلق یا به پراماتما وبرهمن ودانتایی می‌انجامد یا به احد لایوصف افلوطین یا به لایُعرَف (شناخت‌ناپذیر) هربرت اسپنسر. مثال اعلای افلاطون وصورة‌الصور ارسطو هم نمی‌توانند تشخص داشته باشند. بااین‌همه حضور مطلق، خدا را به «چیزی» غیرشخصی ونامشخص یا به «همه چیز» بدل می‌کند و برگفتهٔ شوپنهاور صحّه می‌گذارد که همه‌خدایی‌قصهٔ بیخدایی است. خدا برای این که تشخّص داشته باشد یاباید کاملا انسان ویا، دست‌کم در وجود، دارای جنبه‌ای انسانی باشد. خدایی کاملا انسانی ـ هرچند این مفهوم بچگانه و به‌طرز خنده‌آوری مبتنی براصل تشبیه باشد ـ لااقل ازین لحاظ تشخّص دارد که انسان می‌تواند با او تماسّی شخصی برقرار کند. اما خدایی که مطلقاً ورای همهٔ آن‌چیزهایی باشد که ما از شخصیّت انسانی می‌فهمیم، مجهولی است محض که انسان می‌تواند فقط بیهوده به آن خیره شود.

باری یگانه شکلی از ایمان که الزاماً نوعی تشخّص برای خدا قایل می‌شود خداپرستی است. اما خداپرستی حاوی هیچ تصوّر ثابتی از خدا نیست. برای مثال خداپرستی معتقدان به تثلیث، یعنی مسیحیان، اساساً با خداپرستی در اسلام فرق دارد. قرآن، هرچند تماماً خداپرستانه است، با تصور خدا ـ انسان «که برای مسیحیان حائز بیشترین اهمیت است» سخت مخالفت کرده است. «شاید کاربرد فلسفی کلمهٔ 'شخص' در زبانهای امروز اروپایی ناشی از برابر دانستن اقنوم *Hypostasis* و شخص *Persona* در تثلیث مسیحی باشد».[1] بنابراین اگر اسلام به شیوهٔ مسیحیت به بررسی مسئلهٔ شخصیت خدا نپرداخته است جای هیچ تعجب نیست. معادل دقیق person درعربی شخص است و دراسلام هیچ گاه لفظ «شخص» در مورد خدا به‌کار نرفته است و در یگانه حدیث لاشَخْصَ اَغْیَرُ مِنَ اللّهِ نیز «لاشخص» به معنی «هیچ کس» است (هیچ کس از خدا غیرتمندتر نیست). با اینهمه حضور یا غیبتِ لفظی خاص نباید موجب گمراهی شود واین تصوّر را پیش‌آورد که مسئلهٔ نسبت دادن شخصیّت به‌خدا هرگز درمیان مسلمانان وجود نداشته‌است. دراسلام همین مسئله با مفهوم عامتر ذات وصفات و ملازم آنها تشبیه و تنزیه همواره مورد بحث بوده است.[2]

---

۱) برای بحث مشبع دراین مسئله ←:
C. C. j. Webb, *God and Personality* (خدا و شخصیت), Gifford Lectures, 1918-1919, London, p. 46.

۲) «تجسیم» لفظ دیگری است که تشبیه به‌معنی اعتقاد به جسم بودن ذات باری را می‌رساند.

از آنجاکه بیشتر مشاجرات کلامی در اسلام مبتنی برآیات قرآن و تفسیر آنهاست، مسئلهٔ شخصیت خدا نیز ازاین قاعده مستثنی‌نیست. الله قرآن هم متعالی و هم‌حیّ وحاضر است، هم‌باکاینات و انسان تماس نزدیك دارد هم بی‌نهایت فراتر ازمخلوقات‌خویش است. قُلْ هُوَ اللّهُ اَحَد، اَللّهُ الصَّمَد، لَمْ یَلِدْ وَلَمْ یُولَدْ وَلَمْ یَکُنْ لَهُ کُفُواً احَد[1] این سورهٔ زیبای مکّی جوهر خداپرستی قرآنی را در چند جمله می‌دهد، شرك را رد می‌کند، ونظریهٔ تثلیث را به‌دور می‌افکند، وهر کوششی برای تصوّر تشبیه رانفی می‌نماید، اما درعین حال رابطهٔ‌میان خدا و جهان را به‌عنوان «آنکه همه بدو محتاجند» برقرار می‌کند.[2] لیکن تبدیل خدا به «احد» متعالیِ مطلقاً انتزاعی، به‌خداپرستی کمکی نمی‌کند، ازاین رو قرآن صفات بسیاری نظیر صفات انسانی برای خدا قایل شده است، لیکن درعین‌حال اخطار می‌کندکه «اورا هیچ‌چیزماننده نیست.»[3] خدا به انسان از رگ گردنش هم نزدیکتر است (اَنَا اَقْرَبُ

---

۱) (ای محمد) اوست خدای یگانه، خدای بی‌نیاز، نه‌زاد او ونه‌زادند اورا، و نبود هیچ‌کس اورا همتا. (قرآن کریم، سورهٔ اخلاص ۱۱۲)

۲) ازپیغمبراسلام(ص)روایت‌شده‌است که درپاسخ این سؤال که اَلصَّمَد چیست، گفت: هُوَالَّذی یُصْمَدُ اِلَیْهِ فِی الحَوائِج. (آنکه آهنگ به وی کنند در نیازمندی) این حدیث در ترجمهٔ انگلیسی همراه تفسیر قرآن، چاپ لاهور، ۱۹۲۰، ص ۱۲۳۴ نقل شده است.

همچنین ← : ابوحیّان (قرناطی)، امام‌اثیرالدین، بحرالمحیط (تفسیر قرآن)؛ امام فخرالدین رازی، تفسیرکبیر.

۳) لَیْسَ کَمِثْلِهِ شَیْء (قرآن‌کریم، ۱۱/۴۲)

←

الیه مِن حَبل الورید ـ ۱۶/۵۰) اما این قرب قرب مکانی نیست. آنهایی را دوست می‌دارد که اورا دوست دارند و به هر که او را بخوانـد پاسخ می‌دهد.[۱] آیات مسحور کنندهٔ دیگری نیز در قرآن هست که می‌کوشد تا نورخدا را ازراه تشبیه توصیف کند ودرپایان تأکید می‌کند که بیانی کنائی است. «خدا نورآسمانها و زمین است، مثالی ازنور او چراغدانی است که درآن چراغی باشد. چراغ درشیشه، وشیشه چنانکه گویی ستاره‌ای درخشان است افروخته از درخت زیتونی متبرك که نه شرقی است و نه غربی و روغن آن نور می‌بخشد هرچند آتش بدان نرسیده باشد ـ نـوری برنور ـ خدا آنان راکه بخواهد به‌نور خویش رهنمون می‌گردد، و خدای برای بندگان خویش مثالهایی می‌آورد، وخدا برهمهٔ امور آگاه است.»[۲]

→

و نیز:

فَلا تَضرِبوا لِلّهِ الاَمثالَ اِنَّ اللّهَ یَعلَمُ وَ اَنتُم لاتَعلَمون (قرآن کریم، ۷۴/۱۶)، خدای‌تعالی‌را انباز مگویید واوراهمتامسازید، خدای تعالی داند وشما ندانید.

۱) قُل اِن کُنتُم تُحِبّون اللّهَ فاتبعونی یُحبِبکُمُ اللهُ وَ یَغفِر لَکُم ذُنوبَکُم واللهُ غَفورٌ رحیم (قرآن کریم ۳۱/۳) ، یا محمد، فراجهودان و ترسایان گوی: اگر دوست می‌دارید الله را بر پی من ایستید تـا دوست دارد خدای شما را وبیامرزد شمارا وخدا آمرزگاراست وعیب‌پوش و بخشاینده.

۲) اَللّهُ نورُالسَّمواتِ وَالاَرضِ مَثَلُ نورِه کَمِشکاةٍ فیها مِصباحٌ اَلمِصباحُ فی زُجاجَةِ الزُّجاجَةُ کَاَنَّها کَوکَبٌ دُرِّیٌّ یوقَدُ مِن شَجَرَةٍ

←

مفهوم قرآنی خدا، هرچند از بسیاری جهات با مفهوم یهودی و مسیحی آن مشابهت دارد، با این‌حال دارای برخی عناصر خاص خود است که بررسی آنها برای فهم و درک پرورش یافتن آن در تصوّف لازم است.

این‌عناصر را می‌توان چنین خلاصه کرد:

۱- خدا خالقی است که همهٔ چیزها را از هیچ، وفقط به ارادهٔ محض خویش می‌آفریند. چون به خلق چیزی اراده کند می‌گوید «باش» و آن چیز به‌وجود می‌آید.[۱] خداوند صانع است- امانه بدان مفهوم که متفکران یونانی ازصانع اراده می‌کنند: او هم ماده را می‌آفریند و هم‌صورت را. کاینات و فرشتگان را پیش ازآفرینش خلق کرده است.

۲- او سرچشمهٔ لایزال زندگی است، هرچیزوهرموجودی در پرتو او وجود و دوام دارد.[۲]

→ مُبارَکَةٍ زَیْتونَةٍ لاشَرْقیَّةٍ ولاغربیَّةٍ یَکادُ زَیْتُها یُضیءُ وَلَوْلَمْ تَمْسَسْهُ نارٌ نورٌ علیٰ نورٍ یَهْدی اللّٰهُ لِنورِه مَنْ یَشاءُ و یَضْرِبُ اللّٰهُ الاَمْثالَ لِلنّاسِ واللّٰهُ بِکُلِّ شَیْءٍ عَلیمٌ. (قرآن کریم، ۲۴/ ۳۵) مشکوة‌الانوار غزالی که رساله‌ای است کوچك اما بسیار عمیق تفسیر عرفانی این آیه است و W. H. T. Gardner آن را به زبان انگلیسی ترجمه کرده است.

۱) اشاره است به دو اصطلاح معروف «کُن» و «فَیَکون» درآیهٔ مبارکهٔ بَدیعُ السَّمٰواتِ وَالاَرْضِ واذاقضیٰ اَمْراً فَاِنَّمایَقولُ لَهُ کُنْ فَیَکون(۲/ ۱۱۷).

۲) اَللّٰهُ لااِلٰهَ الاّ هُوَالحَیُّ القَیّومُ ....(۲/ ۲۵۵) (آیةالکرسی).

۳- او از والاترین صفات برخوردار است.[۱]

٤- او یگانه وجود قایم بذات، ابدی وواجب است وهرچیز دیگر مخلوق است وممکن الوجود.

۵- اوهم حاضر در موجودات است وهم فراتر از موجودات. با وجود اینکه زندگی همه‌چیز به‌اوست هیچ‌چیز چون اونیست واو از همه چیز برترست، اودرکاینات نمی‌گنجد ودرقید زمان ومکان نیست. او حاضر است زیرا درهمه‌چیز هست به ویژه‌درروح انسان،[۲] چون این‌روحِ خود او بوده‌که درانسان دمیده شده‌است.

٦- هرچیزی جز او فانی است.

۷- سراسرکاینات آیات اوست، اما اوخویش را به‌بندگان‌مقرّب خود مستقیمتر وشخصاً می‌نمایاند تا هم‌آنان را و هم‌دیگران را ازطریق آنان هدایت‌کنند.

۸- او متجسّد نمی‌شود، هیچ انسان، هرچند اکمل ناس باشد، نمی‌تواند با وی برابر شود. بیکرانی دانش وقدرت خدا به مراتب‌بالاتر ازهرآن چیزی است‌که بشربدان تواند رسید.

۹- او می‌بیند ومی‌شنود و سخن می‌گویدوپاسخ می‌دهدومی‌تواند بابندگان خاص خود تماسی بس نزدیك داشته‌باشد. آدمیان‌رامی‌آزماید، ثواب را اجر، وگناه راکیفر می‌دهد. به‌عدل وصدق‌عمل می‌کند اما به-

---

۱) وَلِلّٰهِ الْاَسْمَاءُ الْحُسْنٰی....(۷/۱۸۰).

۲) وَ فی اَنْفُسِکُمْ اَفَلا تُبْصِرُون (۵۱/۲۱).

خواست او نمی‌توان پی برد هرچند که او به راههای معین ولایتغیر (قضا) عمل می کند.

۱۰- خدا نور آسمانها و زمین است، دانش او همه‌چیز را در آسمان وزمین فرامی گیرد، هیچ‌چیز از او پوشیده و کوچکترین حرکتی بیرون از توجه او نیست.

۱۱- چشم سرقادر به‌رؤیت او نیست.

۱۲- او آغاز وانجام ودرون (باطن) وبیرون (ظاهر) است.

این است چکیدهٔ تصویر خدا بدانسان که در قرآن عرضه شده‌است: تصویری از تصویرناشدنی وتصوری از تصورنشدنی. جنبه‌های گوناگون این تصویر، اگر تك‌تك گرفته شود و به‌مبالغه درآید، ممکن است به‌هر تصوّر ممکن از خداکه تا به‌حال به اندیشه وخیال بشر خطورکرده‌است منجرگردد، مگرتصوراتی که قرآن با تأکید فراوان آنهارا ردکرده‌است، وازآن جمله‌اند شرك به اشکال گوناگون وتثلیث مسیحیت. و الّا خدای اسلام هم‌شخصی و هم غیرشخصی، هم‌حاضر در موجودات وهم فراتراز آنهاست. اماآنچه بعدها برسر این تصور در اسلام آمده‌ناشی ازاین امر بوده است که تنها به‌یك جنبه از این تصویر نگریسته‌اند و به زیان سایر جنبه‌ها بر روی آن زیاده تأکیدکرده‌اند. اغراق درمورد جنبهٔ شخصی خدا منجر به‌تشبیه-گاه ازنوع بس ناهنجار آن - گردید[1] وتکیه برجنبهٔ

---

۱) فی‌المثل مکتب احمدبن‌حنبل که هجویری اورا مسئول آراء مشبّهه نمی‌داند و می گوید: «وآنچه امروز بعضی از مشبّهه تعلّق‌بدوکنندآن بر وی‌افتراست ←

غیر شخصی منجر به‌نوعی انتزاع ذهنی گردیده که با «احد» افلوطین یا «برهمن» ودانتا یا «شناخت‌ناپذیر» اسپنسر که نه به‌اندیشه درمی‌آید، نه به‌وهم ونه به‌حکم، یکسان گردیده است. باتکیه برآیات جداگانهٔ قرآن می‌توان مبنای «وحدت وجود» یا «تشبیه» یا هرسنخ دیگری ازخداپرستی را پیدا کرد. تنها خصیصهٔ حتمی هرتصوری از خدا که مبتنی برقرآن باشد، یکتایی اوست به‌صورتی ازصورتها. تاآنجاکه برابر یاشریکی برای او قایل نشویم هر تصوّری ازخدا را می‌توان راستکیشانه دانست.

مسئلهٔ ذات‌خدا خاطر مسلمانان اولیه‌رامشغول نمی‌داشت. حدیثی مشهوراست که پیامبر(ص) پیروان‌خویش‌راازتفکردرذات‌خداوندمنع کرد. آنان می‌بایستی تنها به‌رحمت او بیندیشند.[۱] امابرخی ازطبایع از سعی درنفوذ به پشت پرده وشناخت نه‌تنها جلوه بلکه حقیقت و باطن هستی نمی‌توانند خودداری کنند. با مطالعهٔ فلسفهٔ یونان وآیین گنوسی وفلسفهٔ نوافلاطونی تصوّرات مسلمانان دستخوش تغییری تدریجی‌شد. امـا در

←

و موضوع، و وی ازآن جمله بـری است و وی را اعتقادی است اندر اصول دین پسندیدهٔ جملهٔ علما» (کشف‌المحجوب، تصحیح‌ژوکوفسکی، چاپ‌امیرکبیر، ص۱۴۵). کتاب مشکوة‌الانوار غزالی نیزنمونهٔ بارزی از تصورکاملا متعالی نسبت به خداوند است، خدایی که نمی‌توان اورا علت مستقیم حرکت افلاك دانست ودر نتیجه باید این کار را بـه کارگزاری سپرده باشد.

۱) حـدیث نبوی تـفـکّروافی اللّهِ ولاتـفـکّروا فی ذاتِ‌اللّه. مولوی در بیت زیر اشاره به حدیث مذکور دارد:

زین وصیت کرد ما را مصطفی بحث‌کم جـویید در ذات خدا

(مثنوی، چاپ نیکلسون، دفترچهارم، بیت ۳۷۰۰)

همهٔ موارد اندیشه‌هایی که از منابع بیگانه جذب شده بود به آیاتی از قرآن که می‌توانست برای آن اندیشه‌ها مبنای مناسبی باشد پیوند زده می‌شد.

نخستین نهضت شایان توجّه درطریق تشکیل تصوّری انتزاعی از خدا درمیان معتزله به‌چشم خورد. قرآن تأکید بسیار بر وحدت خدا کرده بود، اما این وحدت انتزاع عقلانی نبود، این وحدت آنچنان بود که با تکثّر اسماء مغایرتی نداشت. با اینهمه معتزله چنین پنداشتندکه وحدت باکثرت سازگار نیست و ازاین‌رو منکرصفات خدا شدند. اگر صفتی غیرذات باشد پس به‌همراه جوهر حاکی ازکثرت است، اگر صفت عین ذات باشد چیزی جزذات واحد نیست. تکثّرصفات با وحدت خدا مانعةالجمع است. این به معنای انکار همهٔصفات و تبدیل خدا به امر انتزاعی محض‌بود.

مکتب‌معتزله همچنان‌رواج داشت تادر نیمهٔ اول‌قرن نهم‌میلادی (سوم‌هجری) که با واکنش نیرومند اهل‌سنت که از جانب ابوالحسن اشعری[1] رهبری می‌شد روبروگشت. اشعری به‌مخالفت با معتزله، برای خدا صفات قایل شد، بنابرقول اوخدا واجب‌الوجود است «وصفات اودر

---

۱) ابوالحسن علی‌بن اسمعیل‌الاشعری متولد به سال ۲۶۰ هجری ازشاگردان ابوعلی جبائی بود واین جبائی خود نمایندهٔمکتب جدید معتزله درمصربود. اشعری درحدود چهل‌سالگی از طریقهٔ معتزله دست برداشت و باقی حیات را در مبارزه با آنان گذرانید. مقایسه شود با: دکتر ذبیح‌الله صفا، تاریخ ادبیات در ایران، انتشارات ابن‌سینا، چاپ چهارم، ج ۱، ص ۲۴۰.- مترجمان.

وجود خود اوست». علاوه براین اشاعره کوشیدند تاثابت کنند که خدا را باآنکه بُعد ندارد می‌توان دید.

پیش از مولوی تفکر درذات خدا کمتر راهی را ناپیموده باقی گذاشته بود. ازعقیدهٔ کودکانه تشبیه گرفته تا «احد» لایوصف افلوطین همهٔ تصورات ممکن به‌بررسی درآمده بود. برخی کوشیدند تاصفات خارج از ذات خدارا منکر شوند وصفات اورا عین‌ذاتش بدانند، گروهی دیگر کوشیدند تاباکاستن ازتعداد صفات مسئله را ساده کنند. برخی او را با عالم وبعضی باانسان هوهویت (اینهمانی) دادند. دسته‌ای انسان‌را خدا و گروهی‌خدا را انسان ساختند، ودر هرمورد حقیقت بامبالغهٔ یکطرفه فاسد گشته بود. اسلام درانتظار تلفیقی سالم از «نقل» و«عقل» و«کشف» بود[1] تاهمهٔ جنبه‌های ذهن بشری را راضی سازد. دقیقاً همین تلفیق است که مولوی را شاخص می‌سازد وراز توفیق او در راضی نگاهداشتن همهٔ فقها وفلاسفه وعرفا همین تلفیق است.

قسمتهای زیر از مثنوی این‌قول راگواه است:

۱ـ عقل ازمعرفت خدا عاجز است، زیرا هرعلمی وابستهٔ مقایسه

---

1) D. B. MacDonald, *Moslem Theology* (کلام اسلامی) (London, 1903) p. 120

آنجا که در اشاره بدین سه عامل که چون تاری مشخص برپود تفکرات مذهبی اسلامی تنیده شده‌اند، می گوید: «این سه، دربافت ذهنی محمد وجود داشت وتازمان‌حیاتش دردین اونقش اساسی بازی می کرد. پس‌ازرحلت‌پیغامبر نیزهرچندگاه یکی‌ازاین‌عوامل بنابرنفوذ فکری متفکران‌زمان بر دوعامل‌دیگر غلبه می‌کرد. بااین‌حال همواره این سه‌عامل درجنب یکدیگر موجودبودند.»

و تحدید وتقابل اضداد است، نور ازراه مقابله باتاریکی وشادی از راه مقابله بارنج شناخته می‌شود. اما خداکـّل وجود است وهیچ چیز بیرون از اونیست تابتوان اورا درمقابله باآن‌شناخت.[۱]

۲ـ هرکس بپندارد که ذات خدارا شناخته خویش رافریفته است و فریب اسماء وصفات را خورده است. اندیشه مخلوق است ومخلوق هرگز باخالق اینهمانی پیدا نمی‌کند، پس‌چنین عاشقِ خدایی‌عاشقِ وهمِ خویش است. اگرگاو وخر خدا تصور می‌کردند تنها اورا به‌صورت‌خود تصور می‌کردند، انسانی‌هم‌که برای خدا صورتی قایل شود همین حکم را دارد.[۲]

---

۱) کار بیچون را که کیفیّت نهد؟ این‌که گفتم هم ضرورت می‌دهد
(مثنوی، چاپ نیکلسون، دفتراول، بیت ۳۱۱)

پس نهانیها به ضد پیدا شود چونکه حق‌را نیست ضد، پنهان‌بود
(همانجا، بیت ۱۱۳۱)

پس به ضد نور دانستی تو نور ضدّ ضدّ را می‌نماید در صدور
نورحق‌را نیست‌ضدّی در وجود تا به ضد او را توان پیدا نمود
(همانجا، بیت ۱۱۳۳و۱۱۳۴)

۲) گر توهمّ می‌کند اوعشق ذات ذات نبود وهم اسماء و صفات
وهم زاییده ز اوصاف و حدست حق نزاییدست او لَـمْ یُولَـدست
(همانجا، ابیات ۲۷۵۷ و ۲۷۵۸)

عقل سایه‌ی حق بود حق‌آفتاب سایه را بـا آفتابِ او چه تاب؟
(همانجا، دفترچهارم، بیت ۲۱۱۱)

←

۳ـ هرآنچه که دراندیشه بگنجد فانی است، بنابراین خداآن‌است که در اندیشه نمی‌گنجد.[۱]

۴ـ خدا نه حاضر درموجودات است و نه‌فراتر ازموجودات ونه چیزی در میان این‌دو، «چون» و «چرا» برنمی‌تابد. دراندیشه‌نمی‌گنجد، چون مثل علـّت قرین به معلول نیست.[۲]

۵ـ خدا براثر غم، کاسته نمی‌شودوازدرد انسان‌غمگین نمی‌گردد. درست است که رحمن ورحیم است امـا رحمتش چون رحم بشری نیست زیـرا طبیعت رحم بشری غم است. فقط اثـر رحمتِ وصف‌ناپذیـر او را می‌توان دید، اما ماهیت این صفت به‌فهم درنمی‌آید. پس همهٔ کمالاتی

→

آنکه در ذاتش تفکر کردنیست / درحقیقت آن نظر در ذات نیست
هست آن پندار او، زیرا به راه / صد هزاران پرده آمد تا الـه
هریکی در پردهٔ موصول خوست / وهم او آنست کان‌خودعین‌هوست
(همانجا، ابیات ۳۷۰۱-۳۷۰۳)

گر بدیدی حسّ حیوان شاه را / پس بدیدی گـاو و خر اللـّه را
(همانجا، دفتر دوم، بیت ۶۵)

۱) هرچه اندیشی پذیرای فناست / آنکه دراندیشه ناید آن خداست
(همانجا، بیت ۳۱۰۷)

۲) متصل‌نی، منفصل‌نی، ای کمال / بلکه بیچون وچگونه و اعتلال
ماهیانیم و تو دریای حیات / زنده‌ایم از لطفت ای نیکوصفات
تو نگنجی درکنار فکرتـی / نی به معلولی قرین چون علتی
(همانجا، دفترسوم، بیت ۱۳۴۲-۱۳۴۰)

که به او نسبت می‌دهیم تنها از راه آثار وشواهد برما معلوم می‌شود.[۱]

۶ـ اگر اورا دریای حیات بخوانیم یا حیات دریاها، این قیاس چندان روشنگر نیست. بهتر است بگوییم خدا آن است که هم این و هم آن از اوست و هرهسته‌ای ازحیات در قیاس با هستی او پوسته‌ای بیش نیست.

این جمله اگر همهٔ آن‌چیزی باشدکه بتوان در مورد خدا گفت باز به انتزاعی محض می‌رسد نه به‌خدا. واین به معنی نوعی نیهیلیسم (هیچ‌گرایی) تعقلی ومذهبی است که نظیر آن را در دستگاه «ودانتا» که دارای انسجام منطقی‌است‌می‌یابیم که به‌هیچِ هیچ وسکوت‌پایان‌می‌پذیرد. پس این خداشناسی منفی را مولوی با منضم ساختن‌عناصر مثبت توازن بخشید تابرداشت شخصی ازخدا میسر گردد. حال ببینیم که چگونه این مهم را انجام داده است.

هرکسی می‌کوشد تاخدای‌ناشناخته راتعریف کند. فیلسوف تعریفی می‌دهد وباحث قول اورا جرح می‌کند و سومی منکر هردو می‌شود. هر کسی راه وصول به اوراچنان وصف می‌کندکه‌گویی خود ازآنجاست.

---

۱) ای‌عجب از سوزشت اوکم شود — یا ز درد سوزشت پر غم شود
رحمتش نه رحمت آدم بود — که مزاج رحمِ آدم غم بود
رحمت مخلوق باشد غصه‌ناک — رحمت حق ازغم وغصه‌ست پاک
رحمت بیچون چنین دان ای پدر — ناید اندر وهم از وی جز اثر
ظاهرست آثار و میوه‌ی رحمتش — لیك کی داند جز او ماهیتش؟
هیچ ماهیّات اوصاف کمال — کس نداند جز به آثار و مثال

(همانجا، ابیات ۳۶۳۶-۳۶۳۱)

نه این تمامی حقیقت است ونه‌همهٔ آنان تماماً برخطایند: حق و باطل بالضّروره به‌هم مربوط‌اند.[۱]

مولوی معرفت انسان را به‌خدا به‌بهترین وجه با آوردن داستان پیل چنین تصویر می‌کند:

پیل اندر خانهٔ تاریك بود — عرضه را آورده بودندش هنود
از برای دیدنش مردم بسی — اندر آن ظلمت همی شد هرکسی
دیدنش با چشم چون ممکن نبود — اندر آن تاریکیش کف می بسود
آن یکی راکف به خرطوم اوفتاد — گفت همچون ناودانست این‌نهاد
آن یکی را دست برگوشش رسید — آن برو چون بادبیزن شد پدید
آن‌یکی راکف‌چو بر پایش بسود — گفت شکل پیل دیدم چون عمود
آن یکی بر پشت او بنهاد دست — گفت‌خود این پیل‌چون تختی بُدست
همچنین هریك به جزوی‌که رسید — فهم آن می‌کرد هرجا می‌شنید
از نظرگه گفتشان شد مختلف — آن یکی دالش لقب داد این الف

---

۱) همچنانکه هرکسی در معرفت — می‌کند موصوف غیبی را صفت
فلسفی از نوع دیگرکرده‌شرح — باحثی مر گفتِ او را کرده جرح
(همانجا، دفتر دوم، ابیات ۲۹۲۳و۲۹۲۴)

هریك از ره این‌نشانها زان‌دهند — تاگمان آید که ایشان زان دهَند
این حقیقت‌دان نه حقّند این‌همه — نی به کلی گمرهانند این رمه
زانکه بی‌حق باطلی ناید پدید — قلب را ابله به بوی زر خرید
(همانجا، ابیات ۲۹۲۸-۲۹۲۶)

آنکه‌گوید جمله‌حقند،احمقیست — وآنکه‌گوید جمله باطل، او شقیست
(همانجا، بیت۲۹۴۲)

در کف هر کس اگر شمعی بُدی — اختلاف از گفتشان بیرون شدی
چشم حس همچون کف دستست و بس — نیست کف را برهمه‌ی او دسترس
چشم دریا دیگرست و کف دگر — کف بهل وز دیدهٔ دریا نگر
جنبش کفها ز دریا روز و شب — کف همی بینی و دریا نی، عجب
ما چو کشتیها بهم بر می‌زنیم — تیره چشمیم و در آب روشنیم
ای تو در کشتیِ تن رفته به‌خواب — آب را دیدی، نگر در آبِ آب
آب را آبیست کو می‌راندش — روح را روحیست کو می‌خواندش...[۱]

بدین‌سان افراد با این یا آن جنبه از ذات‌الهی تماس پیدا می‌کنند و آن را حقیقت مطلق می‌شمارند. چنین‌است ماهیت قیاسهای انسان در مورد ذات وصفات خدا. ازاین‌رو ایمان واقعی دراین اعتقاد است که هر چند بشر نمی‌تواند برذات خدا معرفت کامل پیداکند، وصفات انسانی و شخصی را حتی اگر به درجهٔ کمال بیحد رسیده باشند از راه عقل وفهم نمی‌توان به‌خدا نسبت داد، با اینهمه این قیاسها بتمامی باطل نیست، «اینها پرتوهای شکستهٔ تواند، و تو ای سرورمن، بیش از همهٔ آنهایی» (تنیسن).

هیچ کس نمی‌تواند بی‌صورت‌را جز به‌صورتهایی تصوّر کند. آنان که نمی‌توانند ازاین‌صورتها فراتر روند، خود را می‌آزارند و ازحقیقت محجوب‌اند. اما آنکه بتواند ازاین صورتها فراتر رود و به بیصورت برسد وبه‌این صوَر همان ارزشی رابدهد که شایستهٔ آنند ازآنها در تعب

---

۱) همانجا، دفتر سوم، بیت ۱۲۵۹ به‌بعد.

نیست.[۱] خلقِ صورتها و آنگاه فراتر رفتن ازآنها سیری‌است کمالی که انسان درپرتو آن می‌تواند به‌خدا نزدیك شود.

از این‌رو مولوی بیش ازهر شاعر ونویسندهٔ اسلامی تمثیل به‌کار برده لیکن فرق میان مِثْل ومثال که غزالی آن رابه‌روشنی بیان نموده به‌کرّات درسخن مولوی یاد شده است. درعالم ظاهر هیچ مِثْلی برای خدا یا حقایق الهی نمی‌توان یافت اما مثال مُجاز ولازم‌است. هنگامی که خدا به نور تشبیه می‌شود یا بهشت راباغی وصف می‌کنند این‌مِثْل نیست بلکه مثال است. بنابراین خدا وجودی انتزاعی ومطلقاً بی‌صفات نیست که جاودانه در پس عوالمی ساکن نشسته باشد. بنابه‌قول مولوی او فعّالترین هستی است وفعّالانه دوست دارد، هر روز به چیزی تازه مشغول است،[۲] فرمانروای کاینات نمی‌تواند عاطل بنشیند. او حرکت را

---

۱) از قدحهای صور بگذر مایست — باده در جامست لیك ازجام‌نیست
(همانجا، دفتر ششم، بیت ۳۷۰۸)

صورت ازبیصورت آیددر وجود — همچنان کز آتشی زادست دود
(همانجا، بیت ۳۷۱۲)

فاعل مطلق یقین بی‌صورتست — صورت اندر دست اوچون آلتست
(همانجا، بیت ۳۷۴۲)

این صور چون بندهٔ بیصورتند — پس چرا در نفیِ صاحب‌نعمتند
(همانجا، بیت ۳۷۳۷)

چون صور بنده‌ست بر یزدان‌مگو — ظن‌مبر صورت به تشبیهش‌مجو
(همانجا، بیت ۳۷۴۸)

۲) اشاره است به: كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فی شَأنٍ.

دوست دارد، ازاین‌رو حتی کوشش بیهوده از انفعال محض بهتر است.[۱] مولوی ترك‌فعل‌را که معمولا ازعرفان‌جدایش‌نمی‌دانند مؤکداً رد می‌کند. خدا والاترین صفات راکه حیات وقدرت و علم وعشق باشد داراست. به‌عقل، ماهیت‌این‌صفات‌را نمی‌توان دریافت اما «ثمرهٔ آن‌رامی‌توان‌دید».

ازآنجاکه‌خدای مولوی‌احدی انتزاعی‌نیست بقا وفنا در اوبه‌معنی محوگشتن قطره‌ای دردریا نیست. اوبیشتر معتقدبه تَخَلَّقوا بِاَخْلاقِ اللّه است واعتقاد داردکه درنهایت امر اتصاف به‌صفات‌خدا بدون نفی ذات است.[۲]

آن کسان کزاین جهان بگذشته‌اند　　«لا» نیندو در صفات آغشته‌اند

ازاین پس به‌بررسی دقیق آیین یك‌بُنی تصوف یا وحدت وجود می‌پردازیم، زیرا از میان همهٔ آراء راجع به خدا، آن‌نظریه‌ای که عموماً پانتئیسم (وحدت وجود) خوانده شده با مابعدالطبیعهٔ صوفیان پیوندی نزدیکتر دارد. بسیاری برآنندکه‌مولوی پانتئیست است. نیکلسون‌اذعان

---

۱) کوشش بیهوده به‌از خفتگی.

۲) در مورد مولوی این نکته شایان توجه است که در مثالهای متعددش به‌منظور تعریف اتحاد غائی انسان و خدا همواره راهی را برمی‌گزیند تا ازآن راه‌به این نتیجه برسدکه حتی در فنای محض هم حفظ شخصیت متصوَّر است. مثال ستارگان‌که درنور آفتاب بامدادی محو می‌گردند خود یکی از تصاویر متعدِّدی است‌که از این نظر به‌دست می‌دهد. مولوی هیچگاه سخن از قطره‌ای که در دریا محو شود به‌میان نمی‌آورد.

کرده است که درهنگام ترجمهٔ چند غزل از دیوان شمس، یعنی آنگاه که با تصوف آشنایی کمتری داشته، بدین‌عقیده بوده است، لیکن آشنایی بیشتر باتصوّف وی را متقاعد ساخته که نظرصوفیان از جمله مولوی با اعتقاد به‌خدایی شخصی پیوند تمام‌دارد.[1]

---

1) R. A. Nicholson, *Idea of Personality in Sufism* (تصوّر شخصیت در تصوّف) Cambridge University Press.

۱۰. وحدت وجود صوفی

در نوشته‌های راجع به‌تصوف عموماً به این اظهار مبهم و کلّی بر می‌خوریم که تصوف آیین فکری پانتئیستی (وحدت وجودی) است. اما مطالعهٔ دقیقتر موضوع روشن می‌سازد که تعبیر عامّ تصوف بر معانی مابعدطبیعی و اخلاقی چندان متنوعی اطلاق می‌شود که هر نظری ممکن است دربارهٔ یکی از نمایندگان آن (تصوّف) صادق باشد لیکن هیچ حکمی دربارهٔ همهٔ نمایندگان آن نمی‌تواند درست باشد. خود جهان اسلام هیچ گاه تصوف را جزو هیچیك از مذاهب طبقه‌بندی نکرده است و این امر روشن می‌کند که چرا تصوّف را به‌چشم مکتبی خاص با حدود و ثغور معیّن نمی‌نگرند تا آن را از اسلام راستکیشانه یا هر نظام مابعدطبیعی دیگری متمایز سازند. با اینهمه، این امر که آن را عموماً پانتئیستی خوانده‌اند باید وجهی داشته باشد.

وقتی از خود می‌پرسیم «پانتئیسم» چیست؟ معمولا به این پاسخ می‌رسیم که پانتئیسم آیینی فکری است قایل به‌اینکه همه‌چیز خداست یا «همه» خداست درست همان چیزی که در اصطلاح صوفیان فارسی‌زبان همه اوست[1] آمده است. لیکن معادل عربی این اصطلاح یعنی وحدت وجود

---

۱) عبدالرحمن جامی، لوایح، چاپ لاهور، ۱۳۳۰ هجری، ص ۱۶:

←

به مابعدالطبیعه آغشته است و به‌طریق فلسفی همان معنی ساده را بیان می‌کند. به‌بررسی این مسئله که آیا «پانتئیسم» به‌تعریف فوق مفهوم محصّلی است، نیازی‌نیست. زیرا مفهوم خدا تنها به‌عنوان تصوّری‌نسبی و در ارتباط‌باجهان حاصل شدنی‌است. از این‌رو این‌قول که «همه‌خداست» واجد تناقض است.[۱] لیکن اگر به‌جای «همه» «احد» یا «مطلق» بگذاریم منطقیتر است، از این‌رو باید اذعان کرد که لفظ وتعبیر عربی، این آیین فکری را دقیقتر از معادل فارسیش توصیف می‌کند. واضح است که هر نظر محصّلی درباب «حقیقة‌الحقایق» را، ماهیت آن هرچه می‌خواهد باشد، اگر تنها قایل به «وحدت حقیقة‌الحقایق» باشد، می‌توان وحدت‌وجودی خواند. حتی‌بیشتر آیینهای فکری راکه آشکارا منکرخدا هستند می‌توان با پانتئیسم اینهمانی داد، و این مؤید اظهار نظر شوخ‌طبعانهٔ شوپنهاور است که پانتئیسم شعر آتئیسم (خدانشناسی) است. آیین یك بُنی(مونیسم) اخلاقی‌فیخته، پان‌لوژیسم Pan-Logism (این‌عقیده که هرچه واقعی‌است تماماً معقول است) هگل، آیین «جوهر یگانه»ی اسپینوزا و عقایدی دیگر از این قبیل، تا آنجا که یك بُنی هستند پانتئیستی‌اند. پس صِرف کشف یا اظهار این‌معنی که تصوّف پانتئیستی است چیزی بردانش‌ما نسبت به‌نظری که در باب «حقیقة‌الحقایق واحد»

→

همسایه وهمنشین وهمره همه اوست — در دلقِ گدا و اطلسِ شه‌همه اوست

در انجمنِ فرق و نهانخانهٔ جمع — بِالله همه‌اوست ثُمَّ بِالله همه‌اوست

۱) چون‌چیزی نمی‌ماندکه خدا را در ارتباط باآن تصورکنیم.ـ مترجمان.

دارد نمی‌افزاید.

آیاقرآن مبنایی برای‌نوعی از انواع وحدت‌وجود به‌دست می‌دهد؟ قرآن رویهمرفته، به‌سادگی قائل به‌وجود خداست. خدای خالق غیر از مخلوق خویش است. کاینات ودستگاه آفرینش جدا ازخدا دارای وجود واقعی‌اند. دستگاه‌آفرینش وهم یانمایشی عبث نیست، بل‌واقعیّتی جدّی است. ازهیچ یانیستی به‌هستی‌آمده، وجود ممکن‌او در ید قدرت‌خداست که می‌تواند آن را به‌همان دیار عدم بفرستد. اما فکر مذهبی چنانکه تاریخ آن نشان می‌دهدکمتر بر روی این‌نظر ساده‌دلانه قرارگرفته است. یکتاپرستی چون پرورده شد وعمق بیشتری یافت به‌تدریج و با مداومت به این معنی رسیدکه چون هر آنچه موجود است به خدا موجود است، پس درخدا موجود است ووجود تا آنجا که واقعی است چیزی جز خود خدا نیست. این معنی‌که یکتاپرستی قرآن به‌حکم ضرورتِ منطقیِ ذاتیِ خود به نوعی وحدت وجود می‌انجامد، از برخی از آیات آن بخوبی برمی‌آید. ما این‌سیرتدریجی را می‌توانیم نشان دهیم. خدای متعال، که درآغاز چنین تصور می‌شدکه بیرون از دستگاه آفرینش حامی ومدیرآن وعالم برآن است، رفته رفته نزدیکتر ونزدیکتر می‌آید، وبه انسان از رگ‌گردنش نزدیکتر می‌شود وبا برخی ازافعال وی‌اینهمانی‌پیدامی‌کند، آنگاه (بی آنکه جهت داشته باشد، چون همهٔ جهات را فرا می‌گیرد) نورُالسَّمواتِ وَالْاَرْض می‌شود و سرانجام در همه‌جا وهمه وقت حیّ و حاضر می‌گردد: که هم اول است وهم‌آخر وهم ظاهر است وهم باطن، و

همه چیز فانی است و تنها وجود خدای ذوالجَلالِ وَالاِکْرام باقی.[۱]

اگر این عقیده را وحدت وجود بخوانیم، باید اذعان کنیم که هر دین یکتاپرستی، اگر درموضع تشبیه نایستدوباصدق ووفاداری ازسائقهٔ درونی خود پیروی نماید، به مفهوم الوهیتی همه‌گیر وشامل می‌رسد که «ما در آن زندگی می‌کنیم، حرکت می‌کنیم وهستی داریم». این خدا-پرستی را «کراوس»[۲] پانتئیسم Pantheism خوانده است تا آن را از

---

۱) فَأَیْنَما تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ‌الله (قرآن کریم، ۲/۱۱۵)، هرجا که روی آرید آنجاست دیدار؛ وَ نَحْنُ اَقْرَبُ اِلَیْهِ مِنْ حَبْلِ‌الْوَرید (۵۰/۱۶)، ما نزدیکتریم به او از رگ جان؛ اَنَّ اللّٰهَ یَحُولُ بَیْنَ-الْمَرْءِ وَ قَلْبِه (۸/۲۴)، که خدای (به حال‌گردانی وکارگردش) میان مرد ودل اوست؛ و ما رَمَیْتَ اِذْ رَمَیْتَ وَلٰکِنَّ‌اللّٰهَ رَمیٰ (۸/۱۷)، ونه تو انداختی آنگه‌که انداختی ولکن‌خدای انداخت؛ اَللّٰهُ نورُالسَّمواٰت وَالْاَرْض (۲۴/۳۵)، الله‌است روشن دارندهٔ آسمانها و زمین؛ هُوَ الاوَّلُ والآخِرُ والظّاهِرُ والباطن (۵۷/۳)، اوست آن پیشین وپسین وآشکارا و نهان؛ اِنَّ رَبّی قریبٌ مُجیبٌ (۱۱/۶۱)، خداوند من نزدیك است پاسخ-کننده؛ فَاِنّی قَریب (۲/۱۸۶)، من نزدیکم؛ لااِلٰهَ اِلّا هُوَ کُلُّ شَیْءٍ هالِكٌ اِلّا وَجْهَهُ (۲۸/۸۸)، نیست هیچ خدایی مگر او هر چیز نیست شدنی است مگرکه خدای است با آن‌وجه باقی.

۲) Krause (۱۷۸۱-۱۸۳۲)، شاگردومرید شلینگ Schelling، می‌کوشد ذهن‌گرایی پانتئیستی را با مسئلهٔ شخصیت الٰهی تلفیق‌کند. حاصل کوشش او ←

یك‌سو ازخداپرستی ساده‌لوحانه وازسوی دیگر ازیك بُنیِ‌مطلق متمایز کرده باشد. قبول‌عام این اصطلاح در فلسفهٔ جدید دین نشان می‌دهدکه برای جدا ساختن این‌فلسفه از دوقطب افراطی وتفریطی واقعاً بدان نیاز بوده است.

در تاریخ تصوّف این هرسه نوع دیده می‌شود. تصوّف که در آغازکار بیشتر به‌صورت زهد درمی‌آمد چیزی‌نبود جزکوششی رنج‌آور برای تزکیهٔ نفس، پرهیز ازگناه ازخوف خدا، ترك‌دنیا که منبع پایان‌ناپذیر وساوس شیطانی است، توکّل به‌خدایی‌که مرغان را بی‌آنکه دانه بکارند روزی می‌رساند وبرتن سوسن بی‌آنکه نخ‌بریسدجامه می‌پوشاند. لیکن دراین مرحلهٔ ازتصوف گرچه خدا تنها مظهر قهر ورحمت است‌با این‌حال دراو مایه‌هایی نهفته است‌که می‌بایستی پرورده شود و سرانجام به صورت پانتئیسم درآید. پیش ازهرچیز تأکید «وحدت»، «کثرت» را به‌رنگ محوی در می‌آورد وآن را ازعالم وجود نفی می‌کند. وباتأکید برواقعیت داشتن «کثرت» برای «وحدت» تنهااین واقعیت‌به‌جای‌می‌ماند که ذاتاً رشتهٔ پیوندِ «کثرت» است و بیرون ازکثرت وجود ندارد و نمی‌تواند داشته باشد. به‌حق گفته‌اندکه تأکید بیش از اندازهٔ غرب بر

←

نظیر و شبیه مابعدالطبیعهٔ مولوی است. اوهم خدا را *Wesen* می‌خواند که معادل دقیق وجود است. علاوه براین، پایهٔ تصور او مانند مولوی قیاس با ارگانیسم(دستگاه حیاتی) *Gliedbau* بود وعالم را به منزلهٔ ارگانیسم الهی، *Wesengliedbau* تلقی می‌کرد.

Vorlesudgen uder das System der Philosophie, 1828.

واقعیت کاینات، موجب شده است که جا دادن خدا درعالم دشوار گردد، وغوطه‌ور شدن شرق دراندیشهٔ واقعیت داشتن خدا موجب شده است که قبول واقعیت کاینات و موجودات، بیرون ازذات خدا مشکل شود. بنا- براین تأکید بر قدرت مطلقهٔ خداوند از همان آغاز در اسلام انگیزه‌ای برای سوق درراه وحدت وجودگردید. ازاین دیدگاه هرتلاشی، ازجمله مجاهدت روحانی، استقلال خودرا از دست می‌دهد چون‌منبع اعمال‌خیر مخلوق درواقع‌ارادهٔ خالق است: فَلا تُزَکُّوا اَنْفُسَکُمْ هُوَ اَعْلَمُ بِمَنِ اتَّقی.[۱]- خویشتن بیگناه مدانید و مخوانید، الله داناتر است بر آنکه می‌پرهیزد ازناپسند.

در دوران متقدّم تصوّف، حرکتی برای دوری ازدنیا و نزدیکی به‌خدا مشاهده می‌کنیم که انگیزه‌اش درآغاز خوف بود وسپس به‌فرمان عشق‌وسائقهٔ معرفت‌نفس درآمد. درحسن بصری[۲]، مالك دینار[۳]، وفضیل عیاض[۴] انگیزهٔ دیگری جزفرار ازدنیا وتوکل به‌خدا نمی‌توان‌بازشناخت. اما در رابعه[۵] انگیزهٔ عشق به‌خدا به خاطر خدا و نه به‌امید پاداش یا از

---

۱) قرآن‌کریم، ۳۲/۵۳

۲) حسن بصری (ابوسعید حسن بن‌یسار) اززاهدان‌برجستهٔ صدراسلام،متولد به سال ۲۱ هق و متوفی به سال ۱۱۰ هق.- مترجمان.

۳) مالك دینار (ابویحیی‌مالك‌بن‌دینار) ازمحدثان مشهور، اهل بصره، متوفی به‌سال ۱۳۱ هق. - مترجمان.

۴) فُضَیْل عیاض (ملقّب به شیخ‌الحرم) محدّث مشهور ، متولدّ به سال ۱۰۵ هق و متوفّی به سال ۱۸۷ هق در مکّه.- مترجمان.

۵) رابعهٔ عَدَویّه، دختر اسماعیل عدویّ‌القیسی(مکنّی[۱]به امّ‌الخیر)متوفی ←

ترس کیفر بارز است. این عشق نیز، که صرفاً متوجه خدا بود، نخست جهان را خوار شمرد وسپس آن رانفی کرد وتنها عاشق ومعشوق راباقی گذاشت وهنگامی که عاشق درمعشوق فنا شد فقط خدا به‌جای ماند. در عشق رابعه عاشق ومعشوق هنوز واقعیتهایی ممتاز ازیکدیگرند، لیکن اندکی بعد بایزید ظهور کرد که نخستین گام بلند رابه‌سوی هوهویت‌نهایی عابد ومعبود یا عالم و معلوم ویا عاشق ومعشوق برداشت. او نخستین کسی بود که ازفنا عبارت کرد، مفهومی که درادوار بعدیِ تصوّف نقشی عظیم ایفاکرد. بایزید مدتها پیش‌ازحلاّج هوهویّت‌خویش راباخدااظهار کرد وگفت: اِنّی اَنَااللهُ لااِلٰهَ اِلّا اَنَافَاعْبُدونی(همانا من خدایم خدایی جز من نیست پس مرا بپرستید) عبارتی که اگر محمد به زبان می‌آورد کفر محض می‌نمود، اما عارفان دوره‌های بعد حتی آنها که از همه معتدلتر بودندکوشیدند که این قول را با فلسفهٔهوهویت خودترجمه کنند. همچنین در بایزید جذبه به‌صورت‌نوعی‌تماس باخداونددرمی‌آید که فراتر از تخلّق به اخلاق خداوند وعبادت ومعرفت اوست. وی به توکّل تنها راضی نیست. به زاهد گوشه‌نشینی گفت: «توکل رهاکن.» «شیخ (بایزید) مردی را دیدکه‌می‌گفت: 'عجب‌دارم ازکسی که اورا داند واطاعتش‌نکند.' شیخ گفت: 'عجب دارم ازکسی که‌اوراداند وطاعتش‌کند' یعنی عجب بودکه برجای بماند.» یعنی معرفت خدا فردانیت عارف یا عابد را ببرد. سخنی دیگر به بایزید نسبت می‌دهندکه لحن«ودایی»دارد

→

به سال ۱۳۵ هق در بیت‌المقدس.ــ مترجمان.

ومعادل است با aham Brahm asi (من برهماهستم) یا tat tvam asi (توآنی). می‌گوید: از خدایی به‌خدای دیگر رفتم «تا نداکردند ازمن در من که‌ای تومن!» یعنی به‌مقام فناء فی‌الله‌رسیدم. چنین اظهاراتی‌مبیّن آن است‌که خداپرستیِ ساده به‌تعالی رسیده و نفس بشری چون به‌تعالی خویش پی‌برده باخدا اینهمانی یافته‌است. بایزید درمورد دیگرمی‌گوید: «من چون بحری ژرفم‌که نه‌آغازی دارم و نه پایانی». کسی ازوپرسید: عرش چیست؟ پاسخ داد: من. گفت: کرسی‌چیست؟ گفت: من. و به همین سان دربارهٔ لوح وقلم چون سؤال‌کرد، جواب‌داد: من. و اینچنین با پیامبران و فرشتگان هوهویت یافت وچون سؤال‌کننده را متعجب دید توضیح دادکه «هرآن‌کس درحق فانی شود وبه‌حقیقت برسد او خود همه حق‌شود. چون اونماند، خداست‌که خویشتن را درخویش می‌بیند.»

تقریباً درپایان قرن سوم هجری‌بودکه زهد اسلامی به‌مرحلهٔ‌تأمل در رابطهٔ میان متناهی ونامتناهی رسید وعبادت خدا به مرحلهٔ درهم شکستن حدود فردانیّت مسکین انسانی درآمد تا با وجود متعالی مطلق اینهمانی یابد. پس ازآن برخی‌ازشطحیات‌عارفان چون‌به‌صورت‌دستگاه مابعدالطبیعه به‌عبارت درآمد، چیزی جزخدا نماندکه همه دراو و اودر همه‌است.[1] صوفیان باوجود اختلاف‌عقیده‌درمسائل‌گوناگون، یك حقیقت رامسلم‌می‌دانند وآن‌اینکه: حقیقتِ وجود خداست ووجودحقیقی باخدا

---

۱) هستی‌که بود ذات خداوند عزیز   اشیاءٔ همه در وی و وی در همه نیز
(جامی: لوایح، چاپ‌لاهور،ص۲۳)
ومولوی دراین‌باب می‌گوید: دردو عالم غیریزدان نیست‌کس.

یکی است. صوفیه از راه تأویل، کلمهٔ لا اِلٰهَ اِلّااللّٰه را به لاموجودَ اِلّااللّٰه تبدیل کردند و گاه به آن عبارت لامُؤَثِّر فِی‌الوُجودِ اِلّااللّٰه را افزودند. می‌گویندکه یکی ازصوفیان مریدان خود را ازگفتن اللّٰهُ اَکْبَر منع کرد زیرا گفتن آن متضمّن مقایسه است وحال آنکه‌درحقیقت چیزی بیرون ازخدا نیست تابتوان آن رابا خدا مقایسه کرد.

(۱) شعر عرفانی فارسی عموماً یك بُنی است و هستی لایتناهی را دریای وجود می‌داندکه امواجِ پدیده‌ها از آن برمی‌خیزند وبدان باز می‌گردند و وجود وعدمشان یکسان است. آنان‌که براین سنخ از مطلق بیش از آنچه باید تکیه کرده‌اند، سرانجام منکر شخصیّت خدا وانسان شده‌اند. برخی از شاعران فارسی‌گو که یا جداً صوفی بوده‌اند و یا از تصوّف‌که عقیده‌ای مطبوع وباب روزبود طرفداری می‌کرده‌اند، وظیفهٔ خود دانستندکه باتمثیلهایی کثرت را نفی‌واین وحدت‌ساده رااعلام‌کنند. فریدالدّین عطّار توحید را اسقاط اضافات[1] تعریف می‌کند. این تعریف که بر نفی نسبتها دلالت ضمنی دارد جایی‌برای واقعیت داشتن‌نسبتهای شخصی دردلِ مطلق باقی نمی‌گذارد.

ابیات ذیل شاهد این‌برداشت اوست:

آب در بحر بیکران آبست ورکنی در سبو همان آبست[2]

---

۱) اسرارنامه، تصحیح دکتر سید صادق گوهرین، صفیعلیشاه، ۱۳۳۸، ص۴.

۲) مقایسه‌کنید با: شعرالعجم، تألیف شبلی نعمانی، ترجمهٔ فخرداعی گیلانی، ج۵، ص۱۳۴.

و آنگاه نتیجه می‌گیرد که:

لیك غیر خدای عزّوجلال نیست موجود نزد اهل کمال

درچنین نظریه‌ای زندگی ومرگ معنی ومفهومی بیشتر ازحضور سایه وغیبت آفتاب ندارد.

ازموت وحیات چند پرسی ازمن خورشید به‌روزنی درافتاد وبرفت

رابطهٔ میان وحدت وکثرت درابیات ذیل به‌خوبی تصویرشده‌است:

در عالم اگر هزار بینند یکیست لیك آنان‌راکاهلِ یقینند یکیست
اجزای کتاب مختلف می‌آید کل راچو بگردندو ببینندیکیست[1]

(۲) همهٔ اعداد تکرار عدد یك‌اند، یعنی دو از دویك حاصل شده وسه سه‌بار یك است، و قس‌علی‌هذا. کثرتْ تکرارِ وحدت‌است.

این محض وحدتست به‌تکرار آمده.

(۳) خدا روحِ جسمِ جهان‌است،حیاتی‌واحددرهمهٔ‌اعضاساری‌است.

ای از تو حقیقتِ تو بس ناپیدا با آنکه تویی ز هرچه پیدا، پیدا
توحید طلب عینِ همه اشیا شو چون جان‌که شده‌درهمه اعضا پیدا

---

۱) مقایسه‌کنید با شعرالعجم، ج۵،ص۱۳۲. غالب، شاعر معروف پارسی گوی ←

حق جان‌جهانست وجهان‌جمله‌بدن ارواح و ملائکه حواس این تن
افلاك وعناصر و موالید اعضا توحید همینست دگر ها همه فن

(۴) همچنانکه نقطه‌ای نورانی، در گردش، به‌نظر دایره می‌آید، دایره‌ای که واقعی پنداشته‌می‌شود وهمی‌است، ودرحقیقت این‌دایره‌حاصل دوران یك‌نقطه است.[۱]

سخن‌یکیست ولی‌درنظرزسرعت‌سیر کند چوشعلهٔجوّاله نقطه پرگاری

(۵) با پی‌بردن به این معنی‌که مثال‌آب دراقیانوس‌وآب درکوزه وافی به‌مقصود نیست از آن‌جهت‌که جنس‌کوزه با جنس آب‌مغایر است،

→

هندکه در قرن نوزدهم میلادی (قرن سیزدهم هجری) می‌زیسته‌است، در این معنی‌گوید:

عالم‌که تو چیز دیگری می دانی ذاتیست بسیط منبسط دیگر هیچ

۱) اغلب شاعران متصوّف در بیان چگونگی تبدیل‌کثرت به وحدت وموهوم بودن کثرت حرکت دورانی سریع،اخگرراکه به‌ظاهر تبدیل‌به دایره می‌گردد به‌عنوان مثال ذکرکرده‌اند. این مثال احتمالا منشایی هندی دارد زیرا وحدت «ودانتا» Vedanta نیز با چنین‌مثالی نمایانده شده‌است. «ودانتا» در این‌باب مثال دیگری داردکه: ماه در آسمان فقط یکی است اما اگر تصویرش را در دریای مواج و متلاطمی بنگریم چندین صورت از آن خواهیم دید. میرزا عبدالقادر بیدل از مضمون دیگری استفاده‌کرده است‌که:

صورت وهمی‌به هستی‌متهم‌داریم ما چون حباب آیینه‌برطاقِ‌عدم‌داریم‌ما
(دیوان، چاپ ناوالکیشور، لکنهو)

مثال دیگری آورده‌اند که این ایراد برآن وارد نیست ـ وآن مثال رشته نخ است وگرههای نخ، چون گرهها بررغم کثرت ظاهری چیزی جزهمان نخ نیستند:

صدبار اگر گره زنی رشته یکیست

(۶) اگرکسی یکی را دوببیند می‌گویند احول است. چشم‌دوبین درمیان وحدت‌گرایان کنایه است از ماهیت وهمی ثنویّت.

(۷) مثال‌موج واقیانوس،یاتشبیه فردانیّت به‌حبابِ روی‌موج، یکی از رایجترین مثالهای وحدت‌گرایان است.

گرهردوکَوْن‌موج برآرند صدهزار جمله‌یکیست‌لیك به‌صدبارآمده[1]

(۸) تمثیل رایج دیگر تمثیل نور وسایه است، که وجود ظاهری چون سایه واقعیتی منفی دارد.

اصلِ نزدیك و اصلِ دور یکیست ماهمه سایه‌ایم ونور یکیست[2]

---

۱) شبلی نعمانی، شعرالعجم، ترجمهٔ فخر داعی گیلانی، ج۵، ص۱۱۶.

۲) مقایسه‌کنید با تشبیه وجود ظاهری در مولوی به‌سایهٔ گذرای مرغی‌پران که برروی زمین می‌افتد. این مضمون بسیار شبیه‌است به تمثیل غارافلاطون و ممکن است اصلش همان باشد. افلاطون می‌گوید فرض کنیم‌که مردی در غاری پشت بر روزن آن به‌گونه‌ای ایستاده باشدکه فقط بتواند دیوار مقابل روزن را بنگرد ودراین حالت هرچیزی از برابر روزن غار بگذرد و سایه‌اش بردیوار غار افتد آن مرد سایه را می‌بیند و گمان می‌بردکه واقعیت است و

←

می‌توان گفت که اندیشهٔ غالب درشعرعرفانی فارسی اندیشهٔ وحدت‌گرایی است. شاعرانی چون مغربی و سحابی این مضمون را به‌هزاران گونه تکرار کرده و کاررا بدانجا رسانیده‌اند که نه برای فردانیّت جا هست و نه برای شخصیّت نه برای اخلاقیّات و نه‌برای مذهب. مثلا رباعی زیررا که از سحابی است به‌زحمت می‌توان ازوحدت گرایی منکروجودخدا ومادی بازشناخت:

عالم به خروش لااله الا هوست[۱] غافل به‌گمان که دشمنست او یا دوست
دریا به‌وجودخویش موجی دارد خس‌پندارد که این کشاکش با اوست

معنی این‌شعر به‌سادگی این‌است که عالم، یعنی دریای وجود، را با ارزشهای وهمی و کوششهای خیالی بشر کاری‌نیست.

پس از سنائی و اصفهانی[۱] بزرگترین شارح آیین یك بنُی فریدالدّین عطّار[۲] است، همـان شاعر دردمندی‌کـه مولوی او و سنائی را

حال‌آنکه واقعیت در پشت سر او قرار دارد. تشبیه جهان به رؤیا یا واقعیت سایـه صفت یکی از شایعتـرین مضمونهـای ادبیات عرفـانی است. تنیسن Tennyson می‌گوید: کلمات، که خود سایه‌هایی ازجهان سایه‌گون‌اند.

۱) یکی از بزرگترین طرفـداران وحدت وجود کـه بـه‌سال ۵۳۶ هق، یعنی فقط ۱۰ سال پس ازسنائی درگذشت. سنائی نخستین شاعر پارسی گوی صوفی است که حدیقه‌اش سرمشق مثنوی مولوی گردید. ابیاتی که در بالا آورده شد از مثنوی معروف او و به نام جام جم است. (مترجمان: سال وفات جمال‌الدین محمدبن عبدالرزاق اصفهانی ۵۸۸ هق است نه ۵۳۶ هق).

۲) شیخ فریدالدین محمدبن ابراهیم عطار نیشابوری متولد به سال ۵۱۳ هق

پیشروان خود دانسته است و دربارهٔ آنها می گوید:

عطّار روح بود وسنائی دوچشم او　　　ما از پی سنائی و عطّار آمدیم

درجای دیگر مولوی عطّار را به‌عنوان کسی که درقلمرو عشق بیشتر از وی سیر کرده است وصف می کند:

هفت شهر عشق را عطّار گشت　　　ما هنوز اندرخم یك کوچه‌ایم

اما دستاورد مولوی وعقیدهٔ کسانی که پس از وی آمده‌اند وضع را دگرگون ساخته وبه اِجماع مقام اوّل را درمیان عارفان اسلامی به مولوی داده است. اندیشهٔ غالب عطّار یك بُنْی و عرفان وابسته بدان است، یعنی هوهویت روح انسانی و الهی. او درقصیدهٔ معروفش پس‌از برشمردن تعدادی ازپدیده‌ها به‌عنوان آنکه‌چیزی جز جلوه‌های‌ذات‌الهی نیستند جسورانه می گوید:

هرکه از وی نزد اَنـاالحق[1] سر　　　او بوَد از جمـاعت کفّـار[2]

→ (۱۱۱۹/۱۱۲۰م) در کدکن (وبه قولی در شادیاخ)، دهکده‌ای در نزدیکی نیشابور، دومین شاعر بزرگ صوفی‌است که از پی سنائی آمده وپیشرو جلال‌الدین محمد مولوی گردیده، آثار منظوم اومشتمل است بردیوان غزلیات و قصاید وچند مثنوی که مشهورترین آنها منطق‌الطیر و پندنامه است.

۱) می گویند که نخستین کسی که ندای اَنـاالحق زد حسین بن منصور حـلّاج بود و همین امر موجب متّهم ساختن وی به زندقه و الحاد شد. این قول، که با خون آن شهید تقدیس شده بود، بیانگر اصلیِ تمام تفکرات عرفانـی گردید ←

عطّـار درکتاب تذکرةالاولیاء هرچند به‌توصیف احوال وتعلیمات

→

که همان«توآنی» tat tvam asi و «من برهمن‌هستم» aham Brahm āsi «ودانتا» در آنها جلوه‌گر شد. همهٔ عارفان بزرگ پس ازحلّاج مقام‌عالی او را تصدیق و این عبارت‌اوراتوجیه‌کردند. مولوی‌به‌کرات‌به‌او اشاره‌می‌کند:

چون قلم در دست غدّاری بود لاجرم منصور بر داری بود

(مثنوی، چاپ نیکلسون، دفتر دوم، بیت۱۳۹۸)

اَنـاالحقّ‌رابه انحاء گوناگون‌ترجمه‌کرده‌اند، گاهی‌به‌صورت I am Reality وگاهی به صورت I am the Truth. ماسینیون‌آن را به « حقیقت‌خلّاقه» ترجمه‌کرده است p. 175 .کتاب‌الطواسین *Ketab al-Tawasin*. شیخ محمود شبستری در منظومهٔ گلشن‌راز تفسیری کاملا وحدت‌وجودی از آن به دست می‌دهد:

اَنـاالحق کشف اسرارست مطلق بجز حق کیست تا گوید انـاالحق
همه ذرّات عالم همچو منصور تو خواهی مست‌گیروخواه مخمور
در این تسبیح و تهلیلند دایم بـدین معنی همـی باشند قـایم
روا باشد اناالحق از درختی چـرا نبود روا از نیکبختـی ؟
هر آن‌کس‌راکه‌اندردل شکی‌نیست یقین داندکه هستی جز یکی نیست
جناب حضرت حق را دویی‌نیست درآن حضرت‌من‌وما و تویی نیست
من‌وما و تو و او هست یك چیز که در وحدت نباشد هیچ تمییز
شود با وجه باقی غیر هالك یکی گردد سلوك و سیر و سالك
حلول و اتحاد از غیر خیزد ولی وحدت همه از سیر خیـزد
حلول و اتحاد آنجا محالست که در وحدت دویی عین ضلالست
وجود خلق و کثرت در نمودست نه هرچ آن می‌نماید عین بودست

۲) شبلی‌نعمانی، شعرالعجم، ترجمهٔ فخرداعی گیلانی ،ج۵، ص۱۱۶.

دیگران می‌پردازد، طرفداری خودرا از وحدت وجود و تسلیم‌ورضانشان می‌دهد.

با اینهمه برای تلفیق بین‌خداپرستی دینی که عالم‌حقیقت‌رابیرون ازخدا می‌داند ونظریهٔ وحدت‌وجودی محض که‌همه‌چیز راباخدا اینهمانی می‌دهد، صوفیان به‌کمك مفهوم یونانی وجود وعدم وبانسبت‌دادن نوعی واقعیت منفی به‌عدم، آیین فکری دیگری را پرورش دادند، یعنی هم به‌وجود محض قایل شدند وهم به‌وجود آمیخته با عدم. این همان ماده وصورت ارسطو یامثال افلاطون است‌که عبارت است ازوجود واقعی‌که ماده ازآن منطبع می‌شود یا باآن تحقّق می‌پذیرد، و ماده چیزی نیست جز قوهٔ محض وامکان قبول صورت. چون با صورت جفت نگردد عدم است. بنابراین عالم آمیزه‌ای است از بود و نبود. حقیقت ونیکی و زیبایی‌صفات وجودندکه تنها در وجودِ محض به حدّ کمال هستند، اما درعالم با مقابلهای خود،که فقط موجودیّت منفی دارند، آمیخته‌اند. این مفهوم یونانی راصوفیان‌برای تبرّی از اتهام اعتقاد به‌وحدت‌وجود اتخاذکرده‌اند، بی‌آنکه عقیدهٔ اصلی خویش راکه وجود واقعی فقط یکی است وبه‌خدا تعلّق دارد وانهاده باشند. مراتب اشیاء در مدارج حیات متناسب است بامیزان برخورداری‌آنها از وجود واقعی، ونقص‌آنهاناشی ازجنبهٔ‌عدمی‌است. این فرضیه‌که به وحدت شهود[1] تعبیرشددر برابر وحدت وجود

---

۱) اعتقاد به اینکه اشیاء درعین‌وجود مستغرق شهود تجلیات ربانی‌می‌شوند و فانی می گردند سبب شدکه این نظریه را «وحدت شهود» بخوانند. سعدی که یکی از عارفان منطقی بود نظریات خویش را دربارهٔ ماهیت وجود مطلق ←

عَلَم گردید که اگر به تمامی پذیرفته شود تیشه به ریشهٔ همهٔ اخلاقیات (اختیار در خیروشر) و دین می‌خورد، واین سخن طنزآمیز ویلیام جیمز را توجیه می‌کند که می‌گوید: «آیین یك بُنی تعطیل اخلاقیات است».

نمایندگان بارز درجهٔ عالیتر تصوّف به‌این فرضیّه دربارهٔ‌وجود سخت چسبیدند، بجز معدودی‌که درمورد آنان‌هم تردید هست. این آیین فکری بی‌اندازه مفید ومناسب بود. این فرضیّه به‌واقعیّتی ناقص بیرون از خدا قائل است وبدین طریق ازپرداختن به مسئلهٔ شر طفره می‌رود.[1]

→

ووضع وجود ممکن نسبت به‌آن در اشعار زیر که نموداری از وحدت شهود است نشان‌می‌دهد:

ره عقل جز پیچ بر پیچ نیست — بـرِ عارفان جز خدا هیچ نیست
توان گفتن این با حقایق‌شناس — ولی خـرده گیرنـد اهـل قیاس
که پس آسمان و زمین چیستند؟ — بنی‌آدم و دام و دد کیستنـد؟
پسندیده پرسیدی ای هوشمند — بگویم گـر آید جـوابت پسند
که هامون و دریا وکوه و فلك — پری، آدمیزاده، دیو و ملـك
همه هـرچـه هستند زان‌کمترند — که با هستیش نـام هستی برنـد

به‌دنبال این‌سخن داستان‌کرم‌شب‌تاب را می‌آوردکه وقتی ازاو پرسیدند: «چرا روز بیرون نمی‌آید؟» گفت:

که من روز و شب جز به صحرانیمَ — ولی پیش خـورشید پیدا نیمَ

۱) هرجاکه وجودکرده‌سیرست‌ای‌دل — می‌دان به‌یقین‌که محض‌خیرست‌ای‌دل
هر شر ز عدم بود، عدم غیر وجود — پس شر همه مقتضای غیرست ای دل
(جامی: لوایح، چاپ لاهور، ص۲۴)

این عقیده‌که شر حقیقتی منفی دارد از تعالیم افلوطین است. آوگوستینوس

←

در این آیین فکری، شر هیچ واقعیت مثبتی ندارد، خدا آن را نیافریده ومسئول آن نیست. شرتنها دارای وجود منفی است، تاریکی چیزی جز غیبتِ نور نیست.

نخستین عارف بزرگ اسلامی که وحدت‌وجودی شمرده شده ابن‌العربی[1] است. اما او نیز چندان بادین رایج سازش کرده است که درطی قرون، اختلاف نظرها دربارهٔ او نتوانسته است به‌صدور حکمی منجرشود. این اشکال نه‌تنها در مورد ابن‌العربی پیش آمده، بلکه هروقت سعی می‌شود که نظرهرعارف بزرگی دربارهٔ خدا دانسته شود احساس می‌گردد. وجود واقعی فقط متعلّق به‌خداست وتنها خدا واقعاً وجود دارد، اگراین عقیده باوحدت‌وجود یکی باشد از روی صواب می‌توان تصوّف را به‌طور کلی وحدت‌وجودی خواند. اما موضوع به‌این سادگی نیست. زیراوقتی صوفی را مشغول به‌مکالمهٔ بیواسطه باخدای متشخّص می‌بینیم باید درنگ و تأمل کنیم.

این مسلماً خدا نیست که باخویش به‌گفتگوست، هرچند صوفی چه

←

آن را تکرارکرده وبعدها این عقیده در اسلام وارد شد وجزء لاینفك مابعدالطبیعهٔ صوفیه گردید.

خدا به‌وجود محض تعبیر می‌شود و وجود به‌حقیقت زیبایی و خیر. شر به هرشکلی که باشد عدم یا فقدان خیراست.

۱) دربارهٔ شرح احوال وعقاید ابن‌العربی رجوع شود به مقدمـهٔ نیکلسون بر ترجمان‌الاشواق و یادداشتهای وی در بارهٔ فصوص‌الحکم درکتاب تحقیق در عرفان اسلامی *Studies in Islamic Mysticism*.

بسا به‌شما چنین بگوید.[۱] هنگامی‌که صوفی قصد می‌کند تاخود رااز فردانیّت محدود خود برهاند و به‌گونه‌ای درآیدکه خدا در او بزید، نوعی دوگانگی هنوز بر جای می‌ماند، هرچندکه ماهیت آن نامفهوم و ناگفتنی است. صوفی با فنای خود درخدا بقا می‌یابد؛ فقط خدایی‌که به خود زندگی‌کند نیست. زبان صوفی آنگاه‌که خودرا هیچِ هیچ می‌شمارد یا هنگامی‌که فنای‌ساده راکافی نمی‌بیند وفقدان فردانیّت خود رافناء‌الفناء می‌خواند نباید مارا فریب دهد. چون بقا همواره به دنبال این فنا می‌آید. پس باید تکرار کنیم که این «پانتئیسم» Pantheism (همه‌خدایی) نیست بلکه «پاننتئیسم» Panentheism (همه درخدایی) است. اگرما عقیدهٔ بقای بلاتشخّص راکه یکی‌ازاصیلترین دستاوردهای‌تصوف است بررسی‌کنیم این مطلب روشنتر خواهد شد.

نباید فراموش‌کردکه شعور عرفانی دارای جنبهٔ دینی شدید است و اساساً محصول منطق نیست. برخی از صوفیان فقط‌کوشش کردند که

---

۱) شعر عرفانی ایرانی آکنده ازچنین عبارات ابهام‌آمیز است، عارف بررغم تمام ظواهرکه حاکی از رابطهٔ شخصی او با خداست اصرار می‌ورزد که این خداست‌که سخن می‌گوید ونه او، ابیات زیر از اوحدی‌کرمانی‌نمونهٔ بارز این فکر است:

وان نکته که این چنین نکو گفت چون من نبُدم بدان که او گفت

خودگفت حقیقتی وخود نیزشنید وان‌روی که‌خودنمودآن‌هم‌خود دید

پس باش یقین که نیست والله موجود حقیقیی سِوَی اللّه

احساس اتّحاد خودرا باوجود الهی به‌زبان منطق بیان کنند که درنتیجه به این زبان‌صورت پانتئیستی داد. وقتی مشخصات اصلی مشرب تصوّف را مطالعه می‌کنیم به این نتیجه می‌رسیم که تا چه حد با تمام اشکال آیین یك بُنی عقلانی یا کیهانی تفاوتهای بنیانی دارد. برای مثال افلاطون که همه اورا پدر عرفان می‌دانند، از عرفان روحانی که در شرق وغرب پرورش یافته است فرسنگها دور است. زیراعرفان روحانی هرچند در این معنی که جهان محسوس وهمی ومتّجاز است با افلاطون توافق دارد، از این جهت با اوفرق داردکه عقل را واقعیت نهایی نمی‌داند. افلاطون هم معتقد به واقعیت یگانه است اما این واقعیت واحد را عقل می‌داند، بنا براین می‌توانیم بگوییم که آیین یك بُنی یا پانتئیسم افلاطون چیزی جزمذهب اصالت معقول (پان‌لوژیسم) نیست. یعنی آیین یك بُنی او تعقلی است نه دینی. اینهمانی خدا و مادّه را شاید بتوان بحق پانتئیسم خواند، اما مطلقاً هیچ ارتباطی با پانتئیسم عرفانی ندارد. اینهمانی خدا وماده مفهومی است که با آن فلسفه دریونان آغاز شد و میان رواقیّون اولیّه از نو جا بازکرد، فلسفه‌ای که جهان خدایش نیرو وماده یاآتش وبخار بود وچیزی درجهان یافت نمی‌شدکه اصلش یا این ویاآن نباشد. حتّی شور وشوق زندگی عالم وعشق آتشین طبیعت زنده درفلسفهٔ جردانو برونو[1] رامی‌توان پانتئیستی خواند، اما این جمله باهدف و مقصود عارفان وجه مشترك ناچیزی دارد. در چنین مفهومی، در روح کل عالم، هیچ اهمیت خاص به‌روح انسان داده نمی‌شود. اسپینوزا،

---

1) Giordano Bruno

بزرگترین فیلسوف یك بُنی غرب هم عموماً پانتئیست خوانده می‌شود و از سخن وی بوی عشق عارفان شنیده می‌شود. اما وقتی می‌بینیم که خدای او استخوان‌بندی ریاضی عالم است وآنچه او بدان‌عشق‌می‌ورزد، کلیت، همسانی، و تغییرناپذیری مبانی منطق ریاضی است به شکافی پی می‌بریم که نظر اورا دربارهٔ واقعیت ازنظر مایستر اکهارت[1] یا نظر مولوی جدا می‌کند.

هنگامی‌که صوفی‌می‌گوید واقعیت نهائی نه تنها ورای‌حس بلکه ورای عقل است، و به این قول که خدا همه چیز است اضافه می‌کند که خدا هیچ است وهیچِ هیچ‌است، همه‌جا هست و هیچ‌جا نیست، معقول است اما ورای عقل‌قراردارد، همهٔ صوَر ازوست اماخود بی‌صورت‌است، نزدیکترین به‌ماست بااینهمه چنان‌ازما دوراست‌که یك‌عمر طلب وایثار برای نزدیك شدن به او لازم است، هیچ واقعیت عینی نمی‌تواند او را فراگیرد، وتنها درجوهر روح انسان‌آشیان دارد، وحقایق یگانه عبارتند از روح الهی وانسانی و عالم که اینهمانیش با خدا منجر به پانتئیسم می‌گردد ـ آری‌صوفی باچنین اوصافی در هیچی‌غرقه می‌شود. بدین‌سان می‌بینیم که فقط از طریق خلط معانی می‌توان اشکال عقلانی و کیهانی پانتئیسم راباصورت عرفانی آن یکسان شمرد.

---

1) Meister Eckhart

ماخذ کتاب

الف- مآخذ فارسی وعربی مؤلف

۱- عبدالرزاق کاشانی، اصطلاحات الصوفیه، کلکته، ۱۸۴۵.
۲- ابن العربی، ترجمان الاشواق، تصحیح ر. ا. نیکلسون، لندن، ۱۹۴۱.
۳- فریدالدین عطار، منطق الطیر، چاپ ناوالکیشور، لکنهو، ۱۹۲۰.
۴- فریدالدین عطار، تذکرة الاولیاء، تصحیح ر. ا. نیکلسون، لندن، ۱۹۰۷، لوزاك وشرکا، ۲ جلد.
۵- دیوان شمس تبریزی، تصحیح ر. ا. نیکلسون، کمبریج، ۱۸۹۸.
۶- دیوان شمش تبریزی، تهران، ۱۲۷۴ هجری.
۷- غزالی، المنقذ من الضلال، چاپ قاهره، ۱۳۰۳ هجری.
۸- غزالی، مشکوة الانوار، مطبعة الصدیق بوال، مصر.
۹- غزالی، تهافت الفلاسفه، بمبئی، ۱۹۰۴.
۱۰- جامی، لوایح، چاپ لاهور.
۱۱- جامی، نفحات الانس، چاپ لاهور.
۱۲- ابوطالب مکی، قوت القلوب، قاهره، ۱۳۱۰ هجری.
۱۳- مثنوی جلال الدین رومی، چاپ ناوالکیشور، لکنهو.

۱۴- مثنوی جلال‌الدین رومی، تصحیح نیکلسون.
۱۵- ابوالقاسم‌القشیری، الرسالة فی‌التصوف، چاپ بولاق.
۱۶- سنائی، حدیقه، کلکته، ۱۹۱۰.

ب ـ مآخذ مؤلف به زبانهای آلمانی وانگلیسی

Abdurrazzāq, *A Dictionary of the Technical Terms of the Sufis:* (اصطلاحات الصوفیه، عبدالرزاق کاشانی) Edited by Sprenger, Calcutta: 1845.

Andrae, Tor, *Die person Muhammeds*, Stockholm: 1917.

Ibn al-'Arabī, *Tarjumān al-Ashwāq* (ترجمان الاشواق، ابن العربی), edited by R. A. Nicholson, London: 1941.

'Attār, Farīd al- Dīn, *Manṭaq aṭ-Ṭayr* (منطق الطیر، عطار), Lucknow: 1920 Nawalkishore Press.

'Attār, Farīd al-Dīn, *Tadhkirat al-Awliyā* (تذکرة الاولیاء، عطار), edited by R. A. Nicholson, London: 1907, Luzac & Co., 2 vols.

Boer, T. de, *Geschichte der Philosophie in Islam.*

Dietrici, *Der Darwinismus im 10. and. 19. Jahrhundert.*

Dīwān Shams Tabrīz (دیوان شمس تبریز)., edited by R. A. Nicholson, Cambridge: 1898.

Dīwān Shams Tabrīz (دیوان شمس تبریز), Teheran: 1274 A. H.

Al-Ghazālī, *al-Munqidh min al-Ḍalāl* (المنقذ من الضلال، غزالی) Cairo: 1303 A. H.

Al-Ghazālī, *Mishkāt al-Anwār* (مشکوة الانوار، غزالی) Maṭba' aṣ-Ṣidq Bawal, Oaṣr al-Shauq bi al-Jamālīya (Egypt): English translation by W.H.T. Gardner,

Lahore: 1952, Shaikh Muhammad Ashraf.

Al-Ghazālī, *Tahāfut al-Falāsifāh* (تهافت الفلاسفه، غزالی), Bombay: 1904 A. H. [An English translation by Ṣabīh Aḥmad Kamālī has been brought out by the Pakistan Philosophical Congress, Lahore: 1958; available from Muhammad Ashraf Darr, 8 McLeod Road, Lahore.]

Goldziher, I., "Die islamische und die judische Philosophie," *Kultur der Gegenwart*. 1909.

Goldziher, I., "Materialien zur Entwicklungs geschichte des Sufismus," *Wiener Zeitschrift zur Kunde des Morgenländer*. XIII, p. 35.

Goldziher, I, "Neoplatonische and gnostische Elemente in Hadis," *Zeitschrift für Assyriologie*, XXII, p. 317.

Goldziher, I., *Richtungen der Koran auslegung*, Leiden: 1920.

Hallaj, *Kitab al-Ṭawāsin* (كتاب الطواسين، حلاج), edited by L. Massignon, Paris: 1913.

Horten, Max, *Die Philosophie des Islam*, München: 1924.

Hujwīrī, 'Alī, *Kashf al-Mahjub* (کشف المحجوب، هجویری), Translated into English by R. A. Nicholson, London: 1911.

Iqbal, Dr. Sir Muhammad, *Development of Metaphysics in Persia*, London: 1908, Luzac & Co.; Lahore, Bazm-i-Iqbal.

Jāmī, 'Abdur Raḥmān, *Lawā'ih Jāmī* (لوائح، جامی), Islamia Steam Press, Lahore.

Jāmī, 'Abdur Raḥmān, *Nafaḥātal-uns.* (نفحات الانس، جامی), also edited by Nassan Lees.

Makkī, Abū Ṭālib, *Qūt al-Qulub* (قوت القلوب، ابوطالب مکی), Maṭba, al-Yanūnīya, Cairo, 1310 A.H.

Massignon, Louis, *Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane,* Paris: 1922, Paul Geuthner.

Mathnavī Jalāluddīn Rūmī (مثنوی، جلال الدین رومی), Nawalkishore Press, Lucknow.

Mehren, N.A.F., (ed.), *Avicenna's Fragment on "Love,"* Leiden: 1894.

Merx, Adelbert, *Idee und Grundlinien einer allgemeinen Geschichte der Mystik* Heidelberg: 1893.

Mez, Adam, Von, *Renaissance des Islam* (Chap. on Religion dealing with Ṣūfism), Heidelberg: 1922.

Muhammedanische Studien (Chap. on Saint Worship), Halle: 1889, p. 90.

Nicholson, R.A., *Idea of Personality in Sufism,* Cambridge University Press.

Nicholson, R.A., *Mathnawī Jalāl-ud-Dīn Rūmī* (مثنوی جلال الدین رومی), 8 vols.

Nicholson, R.A., *Mystics of Islam.* London: 1914.

Nicholson, R.A. *Studies in Islamic Mysticism,* Cambridge University Press: 1921.

Al-Qushayrī, Abū al-Qāsim, *ar-Risālah fī al-Taṣawwuf* (الرساله فی التصوف، قشیری), with commentary of Shaykh al-Islam Zakarīyya al Ansārī, Bulaq.

Redhouse, F.W., *The Mathnawī*, London: 1881.

Religious Systems of the World, Prof. Brown's article on Sufism, Swan, Sonnenschein & Co., 1892.

Rosen, George, *Mathnawī*, München: 1913.

Rukert, Fr., *Few Odes of Rumi* (Translated).

Sanā'ī *Hadīqa* (حدیقه، سنائی). First book edited and translated by Major V. Stephenson. Calcutta: 1910, Baptist Mission Press.

Shiblī Nu'mānī, *Al-Ghazālī*, Delhi: 1919 (review on the life and writings of al-Ghazālī).

Shiblī Nu'mānī, *'Ilm al-Kalām*, Lucknow.

Shiblī Nu'mānī, *Shi'r al-'Ajam*, Azamgarh: 1339 A. H., Darul Muṣannafīn. 5 vols,

Webb. C.C.J., *God & Personality*. London: 1918, 1919 (Gifford Lectures).

Whinfield, E.H., *Translation of Some Selected Pieces of the Mathnawī*, London: 1881, Trubner Oriental Series.

Wilson, C.E. *Translation of Vol. II of the Masnawī*, London: 1910, Probstein & Co.

ج- مآخذ مترجمان

۱- افنان، سهیل: واژه‌نامهٔ فلسفی، بیروت، دارالمشرق، ۱۹۶۷.

۲- سعدی، مصلح‌الدین: بوستان، تصحیح رستم علی‌یف، تهران، ابن‌سینا، ۱۳۴۷.

۳- صفا، ذبیح‌الله: تاریخ ادبیات در ایران، تهران، دانشگاه تهران، ۳ ج.

۴- عطار نیشابوری، فریدالدین: اسرارنامه، تصحیح صادق گوهرین، تهران، صفیعلیشاه، ۱۳۳۸.

۵- عطار نیشابوری، فریدالدین: تذکرةالاولیاء، تصحیح محمد استعلامی، تهران، زوار، ۱۳۴۶.

۶- غزالی، امام محمد: احیاء علوم الدین، قاهره، مؤسسة الحلبی، ۱۳۸۷.

۷- غزالی، امام‌محمد: احیاء علوم‌الدین، ترجمهٔ مؤیدالدین‌محمدخوارزمی، به‌کوشش حسین خدیوجم، تهران، بنیاد فرهنگ ایران، ۱۳۵۱.

۸- غزالی، امام محمد: کیمیای سعادت، تصحیح احمد آرام، چاپ دوم، تهران، کتابفروشی مرکزی، ۱۳۳۳.

۹- فروزانفر، بدیع‌الزمان: احادیث مثنوی، چاپ دوم، تهران، امیرکبیر، ۱۳۴۷.

۱۰- قرآن کریم، با ترجمهٔ نوبت اول از «کشف‌الاسرار میبدی»، تهران، ابن سینا، ۱۳۵۱.

۱۱- گریمال، پی‌یر: فرهنگ اساطیر یونان و رم، ترجمهٔ احمد بهمنش،

تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۴۷.
۱۲- لاهیجی، محمد: شرح گلشن راز. محمودی، ۱۳۳۷.
۱۳- مولوی، جلال‌الدین محمد: دیوان غزلیات شمس تبریزی، به کوشش منصور مشفق، تهران، صفیعلیشاه، ۱۳۳۵.
۱۴- مولوی، جلال‌الدین محمد: مثنوی معنوی، تصحیح نیکلسون، تهران، علمی.
۱۵- مولوی، جلال‌الدین محمد: مثنوی معنوی؛ تصحیح محمد رمضانی، تهران، کلالهٔ خاور، ۱۳۱۵-۱۳۱۹.
۱۶- نعمانی، شبلی: شعرالعجم، ترجمهٔ فخرداعی گیلانی، تهران، ابن سینا، ۱۳۳۷، ج ۵.
۱۷- هجویری، علی بن عثمان: کشف المحجوب، تصحیح والنتین ژوکوفسکی، تهران، امیرکبیر، ۱۳۳۶.

فهرست نام کسان

ح

خ

د

ذ

ر

ژ

س

ش

فهرست کتابها و رساله‌ها



شرکت سهامی کتابهای جیبی

کتاب عرفان مولوی دارای ده فصل است. نخست از مولوی و معلومات او و دوره‌ای که مولوی در آن بسر برده و علوم و اطلاعاتی که زمینهٔ فکری او را ساخته سخن می‌گوید و بطور خلاصه سیر تصوف را از نخستین زاهد که در دنیای اسلام لقب صوفی گرفت تا زمان مولوی بررسی می کند وتحول فکر عرفانی را در این مدت روشن می کند.
ضمن بحث ازگوهرجان مأخذ فکری مولوی را که نویسنده برقرآن و احادیث نبوی مبتنی می‌داند، معین می کند و اصطلاحات خلق و امر و کثرت و وحدت را تشریح می کند و رسیدن به‌جان پاک را هدف غایی مولوی می‌داند. آنگاه از مسألهٔ خلقت سخن می‌رود و عقاید سه‌گانهٔ خلق، حلول و صدور بیان می‌شود و عقیدهٔ مولوی دربارهٔ خلقت انسان بیان می‌شود که بر اساس تأویل قرآن است— و بین انسان و خدا که جوهر وجودی او روح الهی است، رابطهٔ نزدیکی دیده می‌شود.
نویسنده در فصل چهارم—تحت عنوان تطور—مولوی را معتقد به‌ارتقای حیات و تکامل می‌داند و می کوشد اشعار مولوی را به‌نوعی تنازع بقا تعبیر کند. بحث دربارهٔ تکامل به‌عشق — آن نیرویی که محرک موجود است در ارتقای به زندگی والاتر — کشانده می‌شود و چون عشق موجب نوعی جبر است، از جبر و اختیار بحث به‌میان می‌آید. در فصل هفتم از انسان کامل و ویژگیهای آن و مقایسهٔ نظریهٔ صوفیان در باب انسان کامل با نظریه معتقدان به‌امامت در اسلام و سنجش میان نبی، ولی و بیان وجوه افتراق آنها سخن می‌گوید. در فصل بعدی از فناوبقاگفت و گو می‌شود سپس نظریه‌های مختلف فلسفی، دینی و عرفانی دربارهٔ خدا می‌آید. واپسین گفتار کتاب در باب وحدت وجود صوفی است.